GIOVANNI GENTILE

TEORIA GENERALE DELLO SPIRITO COME ATTO PURO

Sesta edizione riveduta

> Par l'espace, l'univers me comprend et m'engloutit comme un point; par la pensée, je le comprends.
>
> PASCAL, *Pens.* VI, 348.

SANSONI - FIRENZE

PREFAZIONE

...Stampo dunque questo volumetto (e altri spero stamparne negli anni avvenire) per rimanere co' miei scolari anche dopo l' esame, ed esser pronto, se l' opera mia non andrà perduta, a ripeter loro da queste pagine la mia risposta o il mio stimolo a cercarsene una da sè, ogni volta che in loro risorgerà il bisogno, — spero non di rado, — di rispondere ai gravi problemi, così antichi e pur sempre nuovi, da me agitati in iscuola.

Pisa, 15 *maggio* 1916.

Esaurita in pochi mesi la prima edizione di questo libro nato da un corso di lezioni tenuto nell' Università di Pisa l' anno 1915-16, *le molte richieste che continuano a giungerne all' editore, dimostrandomi un interesse che non conviene lasciar disperdere, mi hanno indotto a ristampare il libro così come nacque senza aspettare il tempo e l' agio di quella rielaborazione che avrei pur desiderato di farne, dando altro andamento a tutta la trattazione, e insistendo maggiormente su alcuni punti appena accennati.*

Ma non ho mancato intanto di spendervi tutte quelle cure, che la brevità del tempo mi permetteva: togliendo al libro la forma primitiva di lezioni, ritoccando e rendendo più chiara che io sapessi l' esposizione, introducendo qua e là note e schiarimenti che potessero riuscire di qualche giovamento agli studiosi; e aggiungendo da ultimo due capitoli (che furono nel 1914 *materia di una comunicazione alla Biblioteca filosofica di Palermo), in cui la dottrina è riassunta, ne è definito l' indirizzo e il carattere, e si risponde a un' accusa, che trae origine da una interpretazione speciosa ma inesatta.*

Il libro rimane sempre un abbozzo, più adatto a suscitare difficoltà e servire di pungolo al pensiero, che a fornire soluzioni evidenti e dimostrate. Ma non ho dubbio che, quand' anche lo avessi sviluppato in ogni parte con analisi minute, senza privarlo tuttavia d' ogni virtù suggestiva, esso avrebbe avuto egualmente bisogno di lettori ben disposti e volenterosi di trovarvi assai più di quel che un libro può contenere; poichè le verità sulle quali io richiamo l' attenzione, sono, se altre mai, di quelle che nessuno può ricevere graziosamente dagli altri o acquistare a poco prezzo quasi a capo d' una via piana e dilettosa percorsa in gradita compagnia, ma si conquistano, sulla cima d' erta montagna solitaria, con aspra fatica; di cui altri può solo svegliarci nell'animo il gusto, gittandovi il tormento del dubbio e l' ansiosa brama della luce che brilla in alto, lontano.

Questa Teoria generale, *per altro, vuol essere una semplice introduzione a quel pieno concetto dell'atto spirituale, in cui consiste, a mio modo di vedere, il nucleo vivo della filosofia. E questo concetto, se gli anni e le forze non verranno meno, sarà da me esposto sistematicamente in trattati speciali; del primo dei quali, concernente la* Logica, *ho pubblicato quest'anno il primo volume. Chi legge dunque questa Teoria e non ne rimane del tutto sodisfatto, sa già che non se ne appaga nè anche l' autore, e che bisognerà leggere il seguito; almeno se gli sembrasse che ne possa valere la pena.*

Pisa, ottobre 1917.

Nel ristampare per la terza volta questa Teoria generale *non vi ho portato più modificazioni, se non di forma, avendo cura di dissipare quelle ombre che altri potea trovare ancora nel mio libro per insufficiente nettezza di espressione.*

Quanto a me, rileggendolo dopo tre anni, non v' ho trovato nulla da mutare per la dottrina, benchè qua e là

alcune gemme, che dentro vi scorgo, si siano già aperte nel mio pensiero per diventare nuovi rami, che han messo nuove foglie e nuove gemme, in cui sento ora pulsare la vita. Ma che fa? Non mi sono mai augurato nè lettori nè scolari che aspettassero un pensiero tutto definito, quasi tronco secco e chiuso dentro una corteccia di ferro. Ogni libro è via, e non mèta; vuol essere vita, non morte. E finche si vive, convien continuare a pensare. E in questa raccolta di miei scritti filosofici, che all' amico Laterza è piaciuto di iniziare, alla Teoria generale dello spirito, *seguirà quanto prima il* Sistema di logica *completo.*

Roma, 20 *aprile* 1920.

Questa quarta edizione si avvantaggia sulla precedente per nuove correzioni di forma apportate al testo, a fine di rendere l' espressione, dove se ne scorgesse tuttavia il bisogno, più rigorosa e più chiara. Nessuna modificazione sostanziale. Soltanto una lunga nota aggiunta in fine al primo capitolo.

Del libro è stata intanto pubblicata la traduzione inglese (a cura di Wildon Carr, presso l' editore Macmillan di Londra) e uscirà tra giorni la traduzione francese (a cura di Aline Lion, presso l'editore Alcan).

Roma, aprile 1924.

La traduzione francese, col titolo L'esprit, acte pur, *uscì infatti nel '25; ed è in corso una traduzione tedesca. Il libro (malgrado i gravi errori tipografici di cui purtroppo è infarcita la quarta edizione da me non potuta curare personalmente) in tutti questi anni ha girato assai pel vecchio e pel nuovo mondo. E fuori d'Italia è stato molto letto, studiato, discusso talchè una bibliografia di quanto s'è scritto in proposito sopra tutto in America e in Oriente, potrebbe riuscire molto interessante ed utile alla storia del pensiero italiano fuori d'Italia. In Italia ha suscitato tenaci critiche e ardenti polemiche, alle quali mi sono studiato di restare estraneo a costo, per-*

fino, di parer tepido amico delle mie idee. Le quali, in verità, non mi sono sembrate mai così vive come quando altri impegnava tutte le sue forze per averne ragione. A sentir tanti critici, prodi in armeggiare e duri di testa se non saldi di braccio, l'attualismo sarebbe morto da un pezzo e seppellito. Ma questo morto non li lascia in pace; l'ombra, a quel che pare, è sempre lì, innanzi a questi valenti campioni della filosofia italiana, ad assediarli, turbarli, sgomentarli. Ed eccoli, poveri Don Chisciotti senza un Sancio Panza, eccoli sempre in campo, spada in pugno e lancia in resta. Eccoli chiamarsi a vicenda, riunirsi in società e congressi: bianchi, neri, bigi: diverse lingue, interessi diversi; nova et vetera *consumata diplomazia per raggiungere un* modus vivendi *che consenta all'ateo di andare a braccetto col bacchettone, e patteggiare alleanze offensive e difensive, in cui la filosofia, a dire il vero, c'entra solo fino a un certo punto. Ma il fiato che si spreca e la carta che si sciupa a stampare tutte le elucubrazioni antidealistiche è incredibile. Io sorrido. Lo spettacolo mi rattristerebbe se non sapessi che tutto questo armeggiare non è prova di vera passione filosofica. Anzi. Molto rumore per nulla. La cultura viva non è lì. I giovani in Italia sono molto più pensosi e molto più seri che costoro non immaginino. E io ho fiducia in loro. E per essi torno a ristampare con nuove cure questo libro nato per loro* [1].

Roma, 5 *aprile* 1938-XVI.

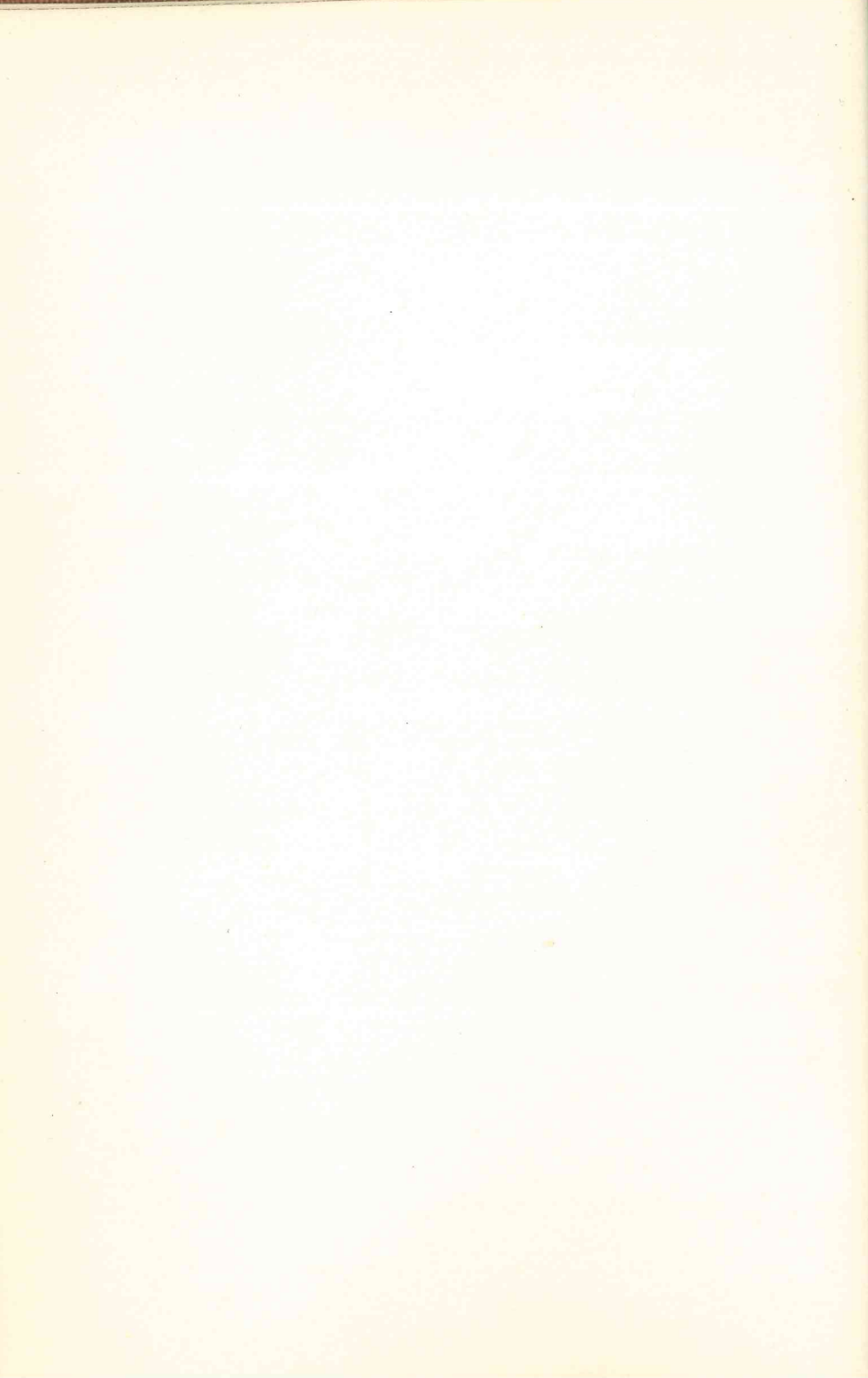
G. G.

---

[1] Dalla 2ª edizione alla 4ª questo libro fu dedicato a Benedetto Croce con le seguenti parole:

«Più di venti anni fa ti dedicai un libro che era uua testimonianza della nostra *concordia discors*: di un'amicizia fatta di collaborazione spirituale, e perciò di discussione. Un'amicizia, che ho poi veduto con gioia guardata dai giovani con ammirazione, come imitabile esempio.

«Ora in tutto questo tempo la collaborazione è divenuta sempre più intima, l'amicizia sempre più salda. Ma quel mio vecchio libro non vive più nell'animo mio; e io perciò sento il bisogno di tornare a scrivere il tuo caro nome a capo di questo».

TEORIA GENERALE
DELLO
SPIRITO

CAPITOLO I.

LA SOGGETTIVITÀ DEL REALE

1. — *L' idealismo di Berkeley.*

Fin dal principio del secolo XVIII, con la dottrina di Giorgio Berkeley, si pone chiaramente questo concetto: che la realtà non è pensabile se non in relazione coll'attività pensante per cui è pensabile; e in relazione con la quale non è solamente oggetto possibile, ma oggetto reale, attuale di conoscenza. Per modo che concepire una realtà è concepire anzi tutto la mente in cui questa realtà si rappresenta; e quindi è assurdo il concetto di una realtà materiale. Per Berkeley è evidente che il concetto di sostanza materiale, corporea, estesa, di corpi cioè che esistano fuori della mente in generale, è un concetto in se stesso contradditorio, poichè noi possiamo parlare soltanto di cose che sono percepite, e sono quindi oggetti di coscienza, idee.

Berkeley molto felicemente osserva [1] che di certo è facile immaginare uno scaffale di libri, un parco di alberi, ecc., senza nessuno che li percepisca: ma, in tal caso, tutto si riduce a formarsi nella mente certe idee, chiamate libri e alberi, tralasciando l'idea di chi li percepisce, senza che perciò venga realmente meno la mente che li percepisce: ossia quella stessa che immagina. L'oggetto, insomma, che, quantunque pensato fuori d'ogni mente, è

---

[1] *Princ. d. conosc. um.*, § 28.

sempre mentale. E questo è il punto su cui bisogna concentrare l' attenzione: questo concetto della *idealità del reale*, che è molto difficile a determinare esattamente, e non impedì infatti allo stesso Berkeley di concepire una realtà effettivamente indipendente dalla mente.

2. — *Contraddizione di Berkeley.*

Giacchè Berkeley, malgrado codesta felice osservazione, arriva a negare l' idealità del reale, e a contraddire a questo che è il principio fondamentale di tutto il suo pensiero, quando pone che la realtà non è propriamente oggetto e contenuto della mente umana, nè quindi, a dir vero, pensiero di questa mente, ma l' insieme delle rappresentazioni che corrispondono a una Mente oggettiva, assoluta, presupposto della stessa mente umana. Lo stesso Berkeley, insomma, pur dicendo che *esse est percipi*, pur facendo coincidere la realtà con la percezione, distingue tra pensiero che pensa attualmente il mondo, e Pensiero assoluto, eterno, trascendente le singole menti, il quale renderebbe possibile lo sviluppo delle singole menti. Poichè dal punto di vista empirico, a cui rimane questo idealista prekantiano, è ovvio, e pare incontestabile, che la nostra mente non pensi tutto il pensabile; poichè la mente di noi uomini, che ci consideriamo esseri finiti, esistenti soltanto entro certi limiti del tempo e dello spazio, ecc., è parimenti finita: e c' è qualche cosa che si può pensare che sia, pur non essendo ancora stata pensata mai; e sembra quindi innegabile che la nostra mente non abbia come oggetto attuale del proprio pensiero tutto quello che potrebbe esserne oggetto; poichè tutto quello che non è oggetto del pensiero umano, ossia del pensiero determinato, d' un dato momento, non par dubbio che potrà esserne oggetto in un altro momento; così, oltre il pensiero umano, vien fatto d' immaginare un altro pensiero (che pensi sempre tutto

il pensabile): un Pensiero che trascenda il pensiero umano, di là da tutti i limiti entro i quali questo è, e può essere, circoscritto. Questo Pensiero eterno, questo pensiero infinito non è il nostro pensiero, che ad ogni momento sente i proprii limiti; questo Pensiero è Dio. Dio pertanto è la condizione che rende possibile pensare il pensiero dell'uomo come esso stesso realtà, e la realtà come essa stessa pensiero.

3. — *Naturalismo di Berkeley.*

Ora è evidente che, se noi pensiamo il pensiero umano come condizionato dal pensiero divino (ancorchè questo non ci si presenti come una realtà immediata), noi riproduciamo per il pensiero umano quella medesima situazione, per cui esso si trova di fronte alla natura materiale, cioè alla natura considerata come la considerava la filosofia antica, presupposto del pensiero, realtà che non riceve incremento dallo sviluppo del pensiero. Realtà, concepita la quale, non sarà più possibile concepire il pensiero umano; poichè una realtà che, di fronte il pensiero, non cresca, non continui a realizzarsi, è una realtà la quale non si può concepire se non escludendo la possibilità di concepire questa presunta o apparente nuova realtà, che sarebbe il pensiero.

4. — *Annullamento del pensiero.*

Ebbene, lo stesso Berkeley che enuncia una proposizione così bella, così piena di verità, così suggestiva, e che ha tanta analogia con la moderna dottrina idealistica, dopo averci insegnato che quando crediamo di concepire una realtà fuori della mente, in realtà ci dimentichiamo di noi stessi che siamo presenti a quest'atto, e però neghiamo in atto l' affermazione che vogliamo fare intervenendo, e non potendo a meno d' intervenire

là dove ci presumiamo assenti: egli stesso riproduce poi la posizione dell' antica filosofia, e non arriva a concepire un pensiero che sia veramente creatore della realtà, cioè, esso stesso, realtà. Il pensiero antico aveva appunto questo difetto: di essere, rigorosamente concepito, niente: e la filosofia moderna, chi ben consideri, afferma semplicemente, con ogni discrezione, questa modestissima esigenza, che il pensiero sia qualche cosa; quantunque poi, nell' approfondire il concetto di questa esigenza, la filosofia moderna senta la necessità di affermare il pensiero, non semplicemente come qualche cosa, solo un elemento, e quasi un' appendice della realtà, anzi piuttosto come totalità, o Realtà assoluta.

Nella stessa posizione di Berkeley il pensiero, a rigore, è niente. Perchè in tanto il pensiero pensa, in quanto quello che pensa è già pensato; in quanto il pensiero umano non è altro che un raggio del pensiero divino, e quindi niente di nuovo, niente di più del pensiero divino. E nel medesimo errore, che è sì nostro, e non di Dio, il nostro pensare è nullo già come pensare: non solo non è realtà oggettiva, ma neppure realtà soggettiva. Se esso fosse qualche cosa di nuovo, il pensiero divino non sarebbe esso tutto il pensiero.

5. — *Io empirico ed Io trascendentale.*

Con la filosofia kantiana noi ci troviamo in una posizione nuova, ma di cui nè pur Kant ha piena coscienza. Dato infatti il suo concetto dell' *Io trascendentale*, non è possibile più la domanda di Berkeley: com' è pensabile il nostro pensiero finito ? Se noi pensiamo e facciamo il nostro pensiero, così determinato, oggetto di riflessione, quello che noi pensiamo, cioè il nostro stesso pensare, non è altro se non una nostra rappresentazione. Codesto pensiero è pensiero finito; e come è possibile che sorga questo pensiero finito ? Codesto pensiero nostro è attuale,

cioè l' attuazione di una potenza: se è, era possibile; come? — Berkeley, per spiegarlo, sente il bisogno di trascendere codesto pensiero; e ha ragione. Ma questa domanda che si vede sorgere anche nel seno stesso del kantismo, e per cui si ricorre poi al concetto del noumeno, veramente non ha più ragion d' essere, una volta conquistato il concetto del pensiero come pensiero trascendentale, dello spirito come autocoscienza, o appercezione originaria, condizione d' ogni esperienza. Perchè, se noi parliamo di spirito finito, di pensiero attuale, prima e dopo del quale la realtà di questo nostro pensiero vien meno; e se perciò, possiamo concepire tutto il nostro spirito come qualche cosa di finito; egli è che noi consideriamo, nel nostro spirito, non l' attività trascendentale dell' esperienza, ma quello che Kant dice *Io empirico*, radicalmente diverso dall' Io trascendentale. Perchè in ogni atto del nostro pensiero, e in generale nel nostro pensiero, noi dobbiamo distinguere due cose: da una parte, quello che pensiamo; e dall'altra parte, noi che pensiamo quello che pensiamo, e che non siamo perciò oggetto, ma soggetto di pensiero. Anche Berkeley richiamava l' attenzione sopra il soggetto che sta sempre di contro all' oggetto; ma lo stesso soggetto di cui parla Berkeley, non è un soggetto concepito veramente come soggetto, bensì un soggetto esso stesso oggettivato e per tal modo abbassato ad uno dei tanti oggetti finiti che son contenuto dell' esperienza: quell' oggetto a cui sempre empiricamente si perviene quando facciamo l' analisi del nostro atto spirituale, e troviamo da una parte il contenuto della nostra coscienza e dall'altra parte la coscienza come forma di questo contenuto. Così, o che si guardi l' oggetto visibile, o che invece si guardi gli occhi a cui esso è visibile, noi abbiamo due oggetti di esperienza: di una esperienza, la quale noi stiamo attualmente realizzando, e rispetto alla quale non solo l' oggetto, ma anche il soggetto dell' esperienza che viene analizzata,

fatta termine della nuova presente esperienza, è oggetto. Se non che gli occhi nostri non possiamo guardarli se non nello specchio!

6. — *Il pensiero in atto.*

Affinchè si possa conoscere l' essenza dell' attività trascendentale dello spirito, bisogna non considerare mai questo, che è spettatore, dal di fuori; non bisogna proporselo mai, esso stesso, come oggetto della nostra esperienza; esso stesso, spettacolo. La coscienza, in quanto oggetto di coscienza, non è più coscienza; convertita in oggetto appercepito, l'appercezione originaria cessa di essere appercezione: non è più soggetto, ma oggetto: non è più Io, ma non-io. Questo appunto l'errore di Berkeley: di qui la sua incapacità a risolvere il problema. Il suo idealismo perciò è *empirico*.

Il punto di vista trascendentale è quello che si coglie nella realtà del nostro pensiero quando il pensiero si consideri non come atto compiuto, ma, per così dire, quasi *atto in atto*. Atto, che non si può assolutamente trascendere, poichè esso è la nostra stessa soggettività, cioè noi stessi; atto, che non si può mai e in nessun modo oggettivare. Il punto di vista nuovo, infatti, a cui conviene collocarsi, è questo dell'*attualità* dell' Io, per cui non è possibile mai che si concepisca l' Io come oggetto di se medesimo. Ogni tentativo che si faccia, si può avvertirlo fin da ora, di oggettivare l' Io, il pensare, l'attività nostra interiore, in cui consiste la nostra spiritualità, è un tentativo destinato a fallire, che lascerà sempre fuori di sè quello appunto che vorrà contenere; poichè nel definire come oggetto determinato di un nostro pensiero la nostra stessa attività pensante, dobbiamo sempre ricordare che la definizione è resa possibile dal rimanere la nostra attività pensante, non come oggetto, ma come soggetto della nostra stessa definizione, in qualunque modo noi

si concepisca questo concetto della nostra attività pensante. La vera attività pensante non è quella che definiamo, ma lo stesso pensiero che definisce.

7. — *Attualità d'ogni fatto spirituale.*

Questo concetto può parere astruso. E pure è il concetto di cui noi viviamo, sempre che si abbia un certo senso della vita spirituale. È osservazione comune che ogni volta che noi dobbiamo intendere qualche cosa che abbia valore spirituale e che si possa dire un *fatto spirituale*, abbiamo bisogno di guardare a un siffatto oggetto della nostra ricerca non come a qualche cosa di opposto a noi che cerchiamo di intenderlo, anzi come a tal cosa che s' immedesimi con la nostra attività spirituale. Non importa che talora noi intendiamo gli animi con cui non consentiamo: il nostro intendimento si può realizzare e consentendo e dissentendo; ma queste non sono due possibilità parallele, delle quali possa realizzarsi or l'una or l'altra, indifferentemente: esse piuttosto sono due possibilità coordinate e successive; una delle quali necessariamente dev'essere grado all'altra. Il primo grado evidentemente è l'assentimento, l'approvazione. E perciò si dice che prima di giudicare bisogna intendere; e la verità è che quando s' intende e non ancora si giudica, non si giudica bensì per riprovare, ma si giudica intanto, provvisoriamente, per consentire. Condizione, perciò, fondamentale per intendere gli altri è quella di penetrare nella loro realtà spirituale; e la prima adesione spirituale è la fiducia, senza di cui non c' è penetrazione spirituale, non c' è intendimento di vita morale e mentale.

Senza il consenso, senza l'unificazione del nostro spirito, di questa nostra attività pensante che deve sforzarsi di intendere, con l'altra anima, con cui essa vuol entrare in rapporto, non è possibile aver nessuna intelligenza, e nè anche cominciare ad avvertire o scorgere qualche

cosa che avvenga in un'altra anima. Ogni rapporto spirituale, ogni comunicazione tra la nostra e l'altrui realtà interiore, è essenzialmente unità.

Questa unità profonda noi sentiamo ogni volta che possiamo dire di comprendere il nostro prossimo: in tutti quei momenti, in cui non siamo più semplice intelligenza, e abbiamo bisogno di amare; non ci si contenta di quell'attività astratta che si chiama mente, ma ci occorre, si dice, la buona disposizione spirituale, quello che si chiama comunemente cuore, buona volontà, carità, simpatia, apertura d'anima, calore di affetto.

Ora, che significa questa unità, questo consenso, che è la condizione essenziale d'ogni comunicazione spirituale, cioè della conoscenza dello spirito, tanto diversa da quella che mettiamo in opera quando tocchiamo, per esempio, una pietra, e tanto differente, in genere, dalla conoscenza della semplice natura, della così detta natura materiale? Noi abbiamo bisogno di unificarci coll'anima che vogliamo conoscere, perchè la realtà di quell'anima consiste nella nostra anima medesima; e quell'anima non si può nè anche incontrare dentro alla nostra anima stessa se non come la nostra propria soggettività: vita della nostra vita, là dove, dentro la nostra anima, non distinguiamo niente che le si opponga. Giacchè, si badi, anche dentro all'anima nostra noi ci possiamo trovare in quella situazione spirituale, in cui ci troviamo di fronte a un'altra anima quando la dobbiamo intendere e ancora non l' intendiamo; possiamo cioè trovare questa sproporzione e incongruenza non pure tra l'anima nostra e le altre (quando le altre anime ci appariscono talora mute e impenetrabili, come i sassi e le forze cieche della natura), ma anche tra l'anima nostra e la nostra anima stessa, o quello che fu anima nostra, o che noi possiamo pensarne (ma non quello che noi possiamo realizzare nell'anima nostra): quello che è uno stato nostro, come vedremo, non l'atto.

NOTA

Intendere per amare? o amare per intendere? Ecco un mio vecchio *Frammento di una gnoseologia dell'amore,* su questo argomento (1918); che mi piace qui appresso riprodurre:

La realtà può essere guardata con due occhi affatto diversi: con uno dei quali non si vede di essa se non quello che è, con l'altro si vede quel che essa dev'essere. E si può dire che tutti i problemi insolubili in cui si dibatte la mente umana — i così detti enimmi o misteri della vita — nascano dalla confusione dei due punti di vista.

E pure tutti i nostri giudizi morali e le stesse discriminazioni etiche più elementari traggono origine da questa fondamentale distinzione. Giacchè non ci sarebbe dato discernere, neppure nella forma più rudimentale, il bene dal male, se non si cominciasse a considerare quel che dev'essere, e può essere infatti soltanto per effetto del nostro volere, come cosa del tutto diversa da quel che è, e che se nei particolari può apparirci buono e degno di essere o razionale per se medesimo e indipendentemente dall'opera nostra, nell' insieme non può non essere giudicato di tanto inferiore all' ideale che noi ci facciamo del mondo, di quanto ha bisogno d'essere integrato e compiuto dalla nostra azione per elevarsi fino a questo ideale. Anche in quelle concezioni morali, per cui l'uomo tanto più è buono, quanto meno fa del suo e più si conforma alla natura o ad una volontà superiore, il carattere morale non è obliterato solo in quanto permane la distinzione fra l'ordine naturale o divino che bisogna osservare, e quell'altro ordine che consegue dal sapiente uniformarsi della volontà umana all'assetto provvidenziale o comunque necessario del mondo; e in quanto questo secondo ordine finale è la vera e propria mira dello spirito umano, come ideale inesistente senza l'attività positiva e produttiva dello stesso spirito.

Ancora. Una concezione morale della vita non s'adagia su tale distinzione di una realtà da instaurare e una realtà effettuale da superare e correggere, anzi annientare nella sua immediatezza, se la distinzione non implica la superiorità dell' ideale sul reale. La quale superiorità, a sua volta, non sarebbe intelligibile, se i due termini del confronto appartenessero a due mondi

separati e imparagonabili. L' ideale non sarebbe da più del reale, e non prevarrebbe mai, se non fosse esso stesso reale, e più reale del reale: cioè quella stessa realtà che è il reale, elevato a una più alta potenza, rispetto alla quale la primitiva realtà è solo apparente, impropria e falsa.

In conclusione, il punto di vista morale del mondo presuppone che la realtà non sia quella che è, oggetto di semplice esperienza o, come si dice, di constatazione storica; ma piuttosto quell'altra, che è degna di essere: degna realmente, cioè così apprezzata da essere infatti voluta, e quindi in noi e per noi realizzata.

Se così è, è evidente che ogni concetto pessimistico della vita è un concetto astratto; perchè si limita a considerare la realtà qual'è, e non può non essere, separata che sia dall'attività spirituale, per cui soltanto è possibile che sia, quale dev'essere razionalmente, buona. È anche evidente che ogni tentativo di concepire la vita naturalisticamente, ossia qual' è in sè, indipendentemente da ogni nostro sforzo per mutarla, non può non condurre logicamente al pessimismo. Infine, non c' è pessimismo che non si fondi su una visione naturalistica del reale, nè c' è naturalismo, schietto e coerente, che non generi il pessimismo.

Ma, praticamente, più meritevole di considerazione è un altro corollario. Se la vera realtà, per l' uomo che non astragga dal punto di vista morale, è non quella che c' è, ma quella che ci dev'essere, non è possibile intendere prima d'amare, e non sarà mai possibile amare se per amare si vuole intendere. Infatti si ama ciò che ha pregio e risponde all' ideale. Amare è volere: volere quell'intimità che è propria della realtà che vogliamo effettivamente realizzare, e però realizziamo: intimità all'animo nostro, al nostro cuore vibrante nel suo stesso slancio vitale verso il suo oggetto. Ora quello che noi vogliamo, appunto perchè lo vogliamo, non c' è già nel mondo. Noi non vogliamo la terra, ma il possesso della terra, ossia la terra che sia nostra, da noi posseduta, ed entrata a far parte viva dalla nostra vita. E questa terra amiamo, a questa non sappiamo rinunciare. Allo stesso modo amiamo un essere animato; allo stesso modo amiamo un essere spirituale od umano, una persona. La quale, amata da noi, è ricreata dal nostro amore. È ricreata immediatamente, e mediatamente: essa, cioè, è un nuovo essere per noi fin da quando prendiamo ad amarla; ma si fa realmente un essere sempre nuovo, si trasforma continuamente in conseguenza del nostro amore, che agisce su di essa, conformandola a grado a grado sempre più energicamente al nostro ideale.

Insomma, l'oggetto dell'amore, qualunque esso sia, non preesiste all'amore, ma è da questo creato. Vano quindi cercarlo con l' intelligenza astratta, che presume di conoscere le cose come sono in se stesse. Su questa via non può trovarsi se non la mancanza di ciò che si ama ed è degno perciò d'essere amato. Si trova il difetto, il male, il brutto: ciò che non si amerà mai, perchè, per definizione, è ciò che invece si odia.

Capitolo II

LA REALTÀ SPIRITUALE

1. — *Soggettività dell'oggetto in quanto spirito.*

Intendere, anzi conoscere la realtà spirituale, è assimilarla a noi che la conosciamo. È una legge, si può dire, della conoscenza della realtà spirituale, che l'*oggetto si risolva nel soggetto*. Niente per noi ha valore di spirito, se non finisce con l'essere risoluto in noi che lo conosciamo.

Gli oggetti spirituali della nostra cognizione si sogliono distinguere in due classi: o si tratta di uomini, esseri intelligenti, soggetti: o non si tratta propriamente di soggetti, ma di ciò che presuppone un soggetto spirituale, e che noi diciamo fatto spirituale, opera dello spirito. Questa distinzione empirica svanisce appena ci si rifletta un po' su; non, beninteso, con la riflessione che è propria dell'empirismo, ma con quella che è propria della filosofia, ossia di quel pensiero che comincia dalla scepsi sulle ferme credenze del pensiero comune. La detta distinzione, infatti, non è più ammissibile appena si consideri la natura di codesti fatti spirituali che noi distinguiamo dai veri e propri soggetti. Noi distinguiamo, p. e., la scienza degli uomini, — quella scienza che è determinata storicamente, appartenente a un soggetto via via determinato nella storia, — dalla scienza in sè. Così la lingua, pur essendo un prodotto storico, si comincia a distaccare da ogni soggetto particolare che è unico, e di cui è, momento per momento, un linguaggio unico; si estende a un popolo.

si stacca mentalmente anche da tutti i popoli; e parliamo, non più di una determinata lingua, ma del linguaggio in generale, mezzo, come si dice, di espressione degli stati d'animo, forma del pensiero. La lingua, così concepita e fissata dalla nostra mente, pare si liberi da ogni contingenza o particolare determinazione, e si libri nel mondo dei concetti, che non è soltanto il mondo che si realizza, ma anche il mondo che, semplicemente, si può realizzare. La lingua allora diventa un fatto ideale.

Ed ecco, da una parte, la lingua sonante sulle labbra dell'uomo, che è un uomo vivo, in carne e ossa: lingua la cui realtà consiste nell'uomo stesso che parla; e dall'altra parte, la lingua in sè, che può essere parlata, ma che è quel che è, anche se nessuno la parli.

2. — *Concretezza dello spirito.*

La verità è che la lingua, quando la si voglia conoscere in concreto, si presenta come lo svolgimento della lingua; ed è la lingua che suona sulla bocca degli uomini che la usano. La quale lingua non si stacca più dal soggetto, non è un fatto spirituale che si possa distinguere dallo spirito in cui avviene. Quest'atto spirituale, che si chiama linguaggio, è appunto lo spirito nella sua concretezza. Così quando, anzi che parlare di una lingua storica, crediamo parlare della lingua come fatto psicologico, o come fatto ideale concepibile fuori della storia, quasi inerente alla stessa natura dello spirito quale idealmente è da ricostruire quando se ne sia inteso il principio; anche in questo caso, noi crediamo di esserci distaccati dall' individuo, che è quello che parla a volta a volta un determinato linguaggio; e invece non facciamo altro se non, nel nostro concetto del linguaggio, ricostruire un momento della nostra coscienza, della nostra esperienza spirituale. Tolto il filosofo che ricostruisce il linguaggio, il linguaggio stesso come momento dello spirito vien meno: poichè

questo linguaggio, per quanto ideale, trascendente e posto fuori del tempo e dello spazio, è il linguaggio così concepito dall'uomo, dall'individuo, che non può effettivamente rappresentarselo altrimenti che parlandolo: e tanto se lo rappresenterà, quanto lo parlerà.

Distinguiamo pure la Divina Commedia da Dante che la scrisse e da noi che la leggiamo; ma avvertiamo poi che questa Divina Commedia, che così distinguiamo da noi, è da noi ed in noi, dentro la nostra mente, pensata come distinta da noi. È cioè, essa stessa, in noi, malgrado la distinzione: in noi, in quanto la pensiamo. Sicchè non è nulla di estraneo a noi che la pensiamo.

Staccare, dunque, i fatti dello spirito dalla vita reale di questo, è come perderli di vista e non ravvisarli più nella loro intima natura, per quel che essi sono quando si realizzano.

3. — *Il soggetto come atto.*

Chi dice fatto spirituale, dice spirito. E dire spirito è dire sempre individualità concreta, storica: soggetto che non è *pensato* come tale, ma *attuato* come tale. Non dunque spirito e fatto spirituale è la realtà spirituale, oggetto del nostro conoscere: ma, puramente e semplicemente, spirito, come soggetto. E come tale essa non è conosciuta se non al patto che s' è detto: in quanto la sua oggettività si risolve nell'attività reale del soggetto che la conosce.

4. — *Gli altri e noi.*

Un mondo spirituale è concepibile soltanto in questo modo: che non si contrapponga all'attività di chi lo concepisce, se ha da concepirlo veramente come spirituale. *Altri*, oltre di noi, non ci può essere, parlando a rigore, se noi lo conosciamo, e ne parliamo. Conoscere è identificare, superare l'alterità come tale. L' *altro* è semplicemente

una tappa attraverso la quale dobbiamo passare, se dobbiamo obbedire alla natura immanente del nostro spirito. Passare, non fermarci. Quando ci troviamo dinanzi a quest'essere spirituale come a qualche cosa di diverso da noi, da cui ci dobbiamo distinguere, e che presupponiamo anteriore alla nostra nascita, e tale che, se anche noi non ci pensiamo più, rimanga pur sempre, possesso, almeno possibile, degli altri uomini: allora è segno che noi non siamo ancora propriamente in presenza di quest'essere come essere spirituale, e non ne scorgiamo propriamente la spiritualità.

5. — *L' Io empirico e i problemi morali.*

Ma questa proposizione, che il mondo spirituale è concepibile soltanto come la realtà stessa della mia attività spirituale, sarebbe evidentemente assurda se non si tenesse ben ferma la distinzione richiamata nel precedente capitolo, tra Io trascendentale e io empirico; e non si tenesse egualmente ben fermo il concetto, che la realtà del primo è la realtà fondamentale, fuori della quale non è possibile pensare la realtà del secondo. Giacchè, se si guarda l' io empirico, la proposizione non ha senso. Empiricamente, io sono un individuo non solo contrapposto a tutte le cose materiali, ma a tutti egualmente gli individui a cui attribuisco valore spirituale: poichè tutti gli oggetti dell'esperienza, quale si sia il loro valore, sono non pure distinti, ma separati tra loro, in modo che ognun d'essi esclude assolutamente da sè, a causa della sua particolarità, tutti gli altri. E sul terreno dell'esperienza tutti i nostri problemi morali sorgono appunto da questa opposizione assoluta in cui l' io empiricamente si distingue da tutte le persone, e deve tuttavia instaurare, come suprema aspirazione del suo proprio essere, un'armonia, un'unità, con tutti gli altri e con tutto l'altro. Sorgono, s' intende, in quanto avvertiamo l' irrealtà del

nostro essere concepito empiricamente come io che si opponga alle persone diverse e alle cose che lo circondano, e in cui pure si attua la sua vita. Sorgono, per altro, i problemi morali su tale terreno; ma non si risolvono, se non quando l'uomo arrivi a sentire i bisogni altrui come bisogni propri, e la propria vita, quindi, non chiusa nell'angusta cerchia della sua empirica personalità, ma intesa sempre ad espandersi nell'attuosità di uno spirito superiore a tutti gli interessi particolari, e pure immanente al centro stesso della sua personalità più profonda.

6. — *Unità dell' Io trascendentale e molteplicità dell' io empirico.*

Non si creda tuttavia che il concetto di questa più profonda personalità, della Persona che non ha plurale, escluda ed annulli affatto ogni concetto dell' io empirico. L' idealismo non vuol essere misticismo. L' individuo particolare non svanisce nel seno dell' Io assolutamente e veramente reale. Perchè questo Io assoluto, che è uno e in sè unifica ogni io particolare ed empirico, unifica, non distrugge. La realtà dell' Io trascendentale importa pure la realtà di quello empirico; di cui malamente e indebitamente si parla soltanto quando si prescinda dal suo rapporto immanente con l' Io trascendentale.

7. — *Processo costruttivo dell' Io trascendentale.*

Affinchè si possa intendere la natura di questo stesso soggetto che risolve sempre ogni oggettività degli esseri spirituali, e non è possibile che si arresti dinanzi a un essere spirituale diverso da sè, e non ha perciò dinanzi a sè se non se medesimo, bisogna prima di tutto considerare che questo soggetto unico e unificatore non è un essere o uno stato, ma un *processo costruttivo*. Il nostro

Giambattista Vico nel *De antiquissima Italorum sapientia* (1710) disse una profonda verità in quel suo famoso motto: *verum et factum convertuntur*. Il concetto della verità coincide con quello del fatto.

Vero è quel che si fa: il vero della natura è, secondo il Vico, per l' intelligenza divina che è creatrice della natura stessa; e il vero per l'uomo non può essere quello della natura, che non è fatta da lui, e nei cui segreti perciò non è dato a lui penetrare. Possiamo vederne solamente i fenomeni nei loro legami estrinseci di fatto (come dirà indi a poco David Hume), ma non possiamo sapere perchè un fenomeno debba succedere a un altro, nè in generale perchè quel che è, sia. Dentro alla natura non vediamo se non buio, mistero. Di tutto quello invece che noi intendiamo come opera nostra, evidentemente il criterio della verità sta dentro di noi. Che cosa è, per esempio, la linea retta? Noi lo sappiamo perchè siamo noi a costruirla per mezzo della nostra stessa fantasia, nel seno stesso del pensiero. La retta non è in natura, e noi la intendiamo mentalmente, non immediatamente, sibbene costruendola.

Così nella *Scienza nuova* (1725) lo stesso Vico dirà che può la mente umana conoscere la legge dell'eterno processo storico (ossia dello svolgimento dello spirito), perchè nella stessa mente umana è la causa e la prima origine di tutti gli avvenimenti storici.

8. — *Lo spirito come concreto svolgimento.*

Il maggiore sforzo che noi si possa fare, sempre secondo il Vico, per entrare nell' interno dei processi naturali è l' *esperimento*, in cui noi stessi disponiamo le cause alla produzione degli effetti; ma anche in tal caso il principio efficiente rimane nella natura stessa, delle cui forze ci sarà d'uopo servirci senza poterne conoscere l' interno modo di operare. E anche per l'esperimento la nostra

cognizione si arresta alla semplice constatazione di nessi di fatto, nei quali ci sfugge quell' intima attività del reale, che dovrebbe essere il vero e proprio oggetto da conoscere. Operazione estrinseca alla natura, il nostro esperimento non può nè anch'esso dar luogo se non ad una cognizione superficiale. La cui superficialità (o difetto di verità) meglio si vede quando la scienza della natura si paragoni con le matematiche, o, meglio ancora, con la scienza del mondo umano (*mondo delle nazioni*, come il Vico diceva). Giacchè le cose studiate dalle matematiche (numeri e grandezze) sono costruite da noi, ma non sono vera e propria realtà, sì piuttosto finzioni, supposizioni, entità meramente postulate; laddove la storia è realtà vera ed effettuale: e quando noi l'abbiamo intesa, allora al di fuori della realtà da noi mentalmente ricostruita non rimane nulla, a cui ci si possa chiedere se tale realtà s'adegui o no.

Ebbene, qual è il significato di codesta dottrina del Vico? Essa c' insegna che noi possiamo dire di conoscere un oggetto soltanto se questo oggetto non è niente di *immediato*: niente che il pensiero nostro trovi innanzi a sè già incominciando a conoscerlo, reale perciò prima ancora che sia conosciuto. Immediata conoscenza è *contradictio in adiecto*. Volete sapere che cosa è una lingua? Ricordatevi dell'avvertenza geniale di Gugliemo Humboldt: la lingua vera non è ἔϱγον (*opus*), ma ἐνέϱγεια (*opera*): non è il risultato del processo linguistico, ma appunto questo processo, che è sviluppo in atto. Dunque, la lingua, qualunque essa sia, non si conosce, nel suo essere definitivo (che non ha mai), ma a grado a grado nel suo concreto svolgimento. E come la lingua, tutto che sia realtà spirituale; e che voi conoscerete sì, come s'è detto, risolvendolo nella vostra attività spirituale; ma a grado a grado instaurando quella medesimezza o unità, in cui la cognizione consiste. Distruggete i gradi dello

svolgimento, e avrete distrutto lo svolgimento, ossia la stessa realtà che si tratta di realizzare, e d' intendere.

Vero è che il fatto, con cui si converte il vero, essendo la stessa realtà spirituale che realizza (o che intende realizzando) se stessa, non è propriamente un fatto, ma un farsi. Sicchè piuttosto dovrebbe dirsi: *verum et fieri convertuntur*.

Capitolo III

L' UNITÀ DELLO SPIRITO E LA MOLTEPLICITÀ DELLE COSE

1. — *Verum factum quatenus fit.*

Il soggetto che risolve in sè l'oggetto, almeno quando quest'oggetto è realtà spirituale, non è essere, nè stato dell' essere: non è niente d' immediato, come dicemmo, ma processo costruttivo. Processo costruttivo dell'oggetto in quanto processo costruttivo dello stesso soggetto. E perciò, invece di *verum et factum convertuntur*, si dovrebbe dire, come s' è notato, *verum et fieri convertuntur*, ovvero: *verum est factum quatenus fit*. Il soggetto è sempre soggetto di un oggetto, in quanto si costituisce soggetto del suo atto rispettivo. Questo è uno dei concetti vitali della nostra dottrina, e del quale occorre acquistare sicuro possesso, se non si vuol cadere negli equivoci grossolani di cui van gloriosi molti facili critici di questo idealismo.

2. — *Incongruenza di essere e spirito.*

L' idealismo è sì la negazione di ogni realtà che si opponga al pensiero come suo presupposto; ma è anche negazione dello stesso pensiero, quale attività pensante, se concepita come realtà già costituita, fuori dal suo svolgimento, sostanza indipendente dalla sua reale manifestazione. Per l' idealismo, volendo attribuire alle parole

il loro più rigoroso significato, non C' È nè uno spirito, nè lo Spirito: perchè *essere* e *spirito* sono termini contraddittori, e uno spirito (una realtà spirituale, un poeta, p. es., o una poesia) pel fatto stesso di *essere*, non sarebbe spirito. Che SIA si può dire infatti quello che lo spirito oppone a sè come termine della sua attività trascendentale. Quando diciamo che è egli stesso, noi vogliamo dire soltanto, se ne abbiamo un concetto filosofico, che è il suo svolgimento, cioè, propriamente, che questo suo svolgimento si attua.

3. — Natura e spirito.

La pietra è, perchè essa è già quel che può essere: ha realizzato la sua essenza. È la stessa pianta, lo stesso animale, in quanto tutte le loro determinazioni sono una conseguenza necessaria e preordinata della loro natura, la quale è tutto quello che può essere, e non può liberamente determinarsi in nuove manifestazioni imprevedibili, ossia non derivanti da quella che costituisce già il contenuto della loro natura, e quivi non implicitamente esistenti. Sono processi di realtà logicamente esauriti, quantunque non ancora del tutto attuati nel tempo. La loro esistenza idealmente è attuata; e le manifestazioni empiriche del loro essere vengono perciò concepite come chiuse dentro limiti già prescritti quasi termini invalicabili. Che è una conseguenza della posizione in cui ogni essere vien rappresentato rispetto allo spirito: quale realtà, il cui essere è presupposto dal sorgere dello spirito di fronte ad essa, cioè di quello spirito che la conosce. Lo spirito invece si sottrae, nella sua attualità, a ogni legge prestabilita, e non può essere definito come essere stretto a una natura determinata, in cui si esaurisca e conchiuda il processo della sua vita, senza perdere il suo proprio carattere di realtà spirituale, e confondersi con tutte le altre cose, alle quali egli deve invece contrapporsi; e in quanto spirito, infatti, si con-

trappone. Nel mondo della natura, tutto è *per natura*; nel mondo dello spirito, nessuno e nulla è per natura; ma è tutto quello che diviene per opera sua propria. Niente è già fatto, e perciò è, ma tutto è da fare sempre. E tutto quello che si è inteso, è nulla rispetto a quel che si vuole intendere e non s' è ancora inteso; a quel modo che tutti i meriti delle azioni più belle già compiute, non ci scemano d'un capello la somma dei doveri da compiere, e nel cui compimento consisterà tutto il valore della nostra condotta, onde noi continueremo a valere come esseri spirituali.

4. — *Spirito-sostanza e spirito-atto.*

Il nostro spirito, processo o atto, e non sostanza, non si può quindi confondere con lo spirito di cui parlava il vecchio spiritualismo, che, contrapponendolo alla materia, lo materializzava già quando l' intendeva come sostanza, o, in altri termini, come soggetto di un'attività dalla quale fosse indipendente e che potesse perciò realizzare e non realizzare, senza nè perdere nè guadagnare del proprio essere. Noi non conosciamo nessuno spirito che sia di là dalle sue manifestazioni; e consideriamo queste manifestazioni come la sua stessa interiore ed essenziale realizzazione. Il nostro spirito, possiamo anche dire, è solo lo spirito della nostra esperienza: badando bensì a non intendere per esperienza (come volgarmente s' intende, per un' interpretazione inesatta), il contenuto suo, ma l'atto stesso dell'esperienza, o la nostra esperienza pura: ciò che v'ha di più vivo, anzi che solamente è vivo e reale, nella nostra esperienza [1].

[1] Si veda la mia prolusione: *L'esperienza pura e la realtà storica* (1915) nel volume: *La Riforma della Dialettica hegeliana* [2], Messina, Principato, 1923, pp. 249 e ss.

5. — *Contro le insidie del linguaggio.*

Non ci si lasci irretire nelle maglie del linguaggio meccanicisticamente analizzato, in cui il nome non solo si distingue dal verbo, ma si stacca anche da esso come significativo di un concetto separabile e pensabile quasi per sè stante. Come l'amore è l'amare e l'odio l'odiare, così l'anima che ama o odia, non è altro che l'atto dell'amare o dell'odiare. L' *intellectus* è lo stesso *intelligere*, e la dualità grammaticale del giudizio «*intellectus intelligit*», è analisi dell'unità reale dello spirito: il quale non intendendo non è intendimento. E nulla rimane dentro di noi, spenta che sia la fiamma viva in cui l'atto spirituale consiste, finchè la fiamma stessa non si riaccenda: in guisa che a immaginarci semplici spettatori passivi dell'anima nostra, pur dopo una vita spirituale intensamente vissuta, e alte opere e creazioni possenti, noi, spettatori inerti, ci troveremmo dentro il vuoto, il nulla più assoluto. Tanto di spirito, insomma, tanto di ricchezza spirituale, quanto di vita spirituale in atto. La memoria che non rinnova e perciò crea *ex novo*, non ha nulla, assolutamente nulla da ricordare. Anche ad aprire gli occhi per guardarsi dentro, quando meno ci paia di fare, occorre lavoro, attività, alacrità, vita insomma. Arrestarsi, è chiudere gli occhi: non rimanere già anima inoperosa, ma cessar di essere anima, morire.

6. — *Contro la psicologia.*

Quest'anima, non ci dovrebbe esser bisogno di notarlo, non è l'oggetto della psicologia.

La psicologia si propone di essere la scienza naturale dei fenomeni psichici, e perciò si pone di fronte a tali fenomeni in quello stesso atteggiamento in cui ogni scienza

della natura si pone di fronte alla classe di oggetti, che prende arbitrariamente a studiare. Questo oggetto posto così dinanzi al naturalista, allo psicologo, è un oggetto, che è quello che è. E però la realtà che studia lo psicologo non richiede per essere analizzata che egli la riviva. Anzi egli è (o almeno, crede e si propone di essere) olimpicamente sereno dinanzi all'oggetto, termine della sua osservazione; e deve osservare il tumulto delle emozioni con quella stessa imperturbabilità che conserva il matematico dinanzi alle sue figure. Si tratta di intendere; e qui si resta perfettamente impassibili anche per quella realtà che è per se stessa passione. Ma la passione, che così lo psicologo analizza senza commuoversi, è realtà spirituale? È un certo fenomeno che pure piglia posto nel mondo degli oggetti che noi possiamo pensare; e perciò la psicologia si può fare; e si vedrà in seguito a che titolo; ma se si domanda: — Questa realtà che è innanzi alla mente che la deve analizzare, e che è quindi un presupposto di questa mente, possiamo noi considerarla come realtà spirituale? — bisogna rispondere subito: No. Se l'oggetto è una realtà spirituale, e se quello che abbiamo detto della conoscenza della realtà spirituale è vero, esso si deve risolvere nel soggetto: il che significa, che quello che noi consideriamo come attività di altri, dev'essere la nostra stessa attività. Invece, l'analisi dello scienziato, dello psicologo, che da un punto di vista empirico o naturalistico presuppone il suo oggetto come altro dall'attività che analizza, intende di sottrarsi a questa legge. L'antropologo che fa l'antropologia criminale non vuol divenire nè anche per un momento il delinquente, per risolvere così l'oggetto nel soggetto. Ebbene, noi vogliamo dire che la realtà che egli studia, appunto perchè psicologica (in senso naturalistico), non è una realtà spirituale; e cioè, potrà avere quella faccia, ma nel suo fondo, in quello che essa è veramente, quella realtà sfugge all'analisi dello psicologo. E ogni volta che noi conside-

riamo qualsiasi aspetto della realtà spirituale da un punto di vista semplicemente empirico, e da psicologi empirici, noi possiamo esser certi, fin da principio, che ci teniamo alla superficie del fatto spirituale, ne guardiamo certi caratteri estrinseci, non entriamo nel fatto spirituale come tale, e non possiamo raggiungerne l' intima essenza.

7. — *Per trovare lo spirito.*

Per trovare la realtà spirituale bisogna cercarla: e cercarla significa, non averla dinanzi a sè, ma lavorare, noi che la vogliamo trovare, per trovarla: e se per trovarla bisogna cercarla, e trovarla significa appunto cercarla, noi non l'avremo mai trovata, e l'avremo trovata sempre. Se vogliamo sapere quello che noi siamo, dobbiamo pensare, riflettere su quel che siamo; il trovare dura tanto quanto dura la costruzione dell'oggetto che si trova; tanto si trova quanto si cerca; quando si è cessato di cercare e si dice d'aver trovato, non si è trovato nulla, non si ha più niente! *Nolite iudicare,* dice il Vangelo; perchè quando avrete giudicato un uomo, voi non lo considerate più come uomo, come spirito, ma vi siete collocati al punto di vista da cui si ravvisa bensì ciò che è materiale e appartiene al mondo naturale, ma non lo spirito che si sta facendo, e che non si può intendere se non guardato nell'atto, che non è atto compiuto, ma atto nel suo prodursi.

Della realtà spirituale è da dire ciò che i grandi scrittori cristiani han detto di Dio: che la trova chi la cerca, e vuole perciò trovarla, e pone tutto il proprio essere in questa ricerca, come per appagare il più profondo bisogno della propria vita. Il Dio che potete trovare è quello che voi dovete far essere; e perciò la fede è virtù, e suppone l'amore [1]. E bene si considera come fatua la pretesa

---

[1] Cfr. sopra la Nota aggiunta al primo capitolo.

dell'ateo, che gli si dimostri l'esistenza di Dio senza che egli si scomodi, e si spogli del suo ateismo. Fatua del pari la pretesa del naturalista che invita il filosofo a mostrargli lo spirito... nella natura che ne è, per definizione, l'assenza! Stupendo il detto biblico: *Dixit insipiens in corde suo: non est Deus.* Non lo poteva dire altro che lui, nel suo cuore di sciocco!

8. — Il pericolo delle definizioni dello spirito.

Nè per liberarsi da tale insipienza, basta aver capito che lo spirito è realtà che si realizza, e si realizza, s' intende, come coscienza di sè: giacchè questa realtà par si ribelli di continuo a tale definizione, arrestandosi e fissandosi come realtà realizzata, oggetto del pensiero. Tutti gli attribuiti onde noi distinguiamo lo spirito, ci traggono, anche nolenti, a sostanzializzare questo spirito. Abbiamo detto che esso è la verità, perchè *verum est factum quatenus fit,* ossia appunto esso lo spirito. Ebbene: che è la verità se non si contrappone all'errore, per modo che la verità sia verità, e niente errore; e l'errore errore, e niente verità? Come definire e concepire la verità, senza chiuderla entro una forma limitata e circoscritta? Non la Verità, come somma di tutte le sue determinazioni, oggetto di uno spirito quantitativamente onnisciente; ma ogni verità determinata (come il teorema dell'equivalenza degli angoli interni d'un triangolo a due retti), ogni verità, in quanto oggetto, posizione di un atto spirituale concreto, come concepirla, se non per mezzo di un concetto fisso e chiuso in sè, esaurito nel suo processo formativo, irriformabile e incapace di svolgimento? E tutta la vita spirituale che altro si può pensare che sia, se non la continua posizione di momenti determinati e fissi dello stesso spirito? Concretezza spirituale non è sempre essere spiritualmente in forme precise, esatte, circoscritte?

Questa difficoltà non è diversa, chi ben rifletta, da quella che, come s' è avvertito, sorge dalla necessità che ci trae a vederci in mezzo alla molteplicità degli uomini e delle cose. E non si elimina altrimenti da quella: facendo cioè ricorso alla viva esperienza della vita spirituale. Giacchè nè la molteplicità, nè la determinatezza della realtà spirituale è esclusa dal concetto dell'unità progressiva dello spirito nel suo svolgimento. Ma, come la molteplicità è da subordinare e unificare nell'unità, così la determinatezza (che è la particolarità delle determinazioni, ciascuna delle quali è soltanto quella che è, e tutte reciprocamente si escludono; e quindi, in fondo, essa stessa è molteplicità) deve intendersi nella concretezza del sistema di tutte le determinazioni, che è la vita attuale dello spirito. Anche la menzionata verità, dell'equivalenza degli angoli interni d'un triangolo a due retti, soltanto per astrazione è un che di chiuso e per sè stante; in realtà si articola nel processo della geometria attraverso tutte le menti, in cui questa geometria nel mondo si attua.

9. — *L' intuizione dello spirito.*

La conclusione è, che il concetto dello spirito come processo è un concetto difficile. Contro il quale operano di continuo tutte le astrazioni fissate dal pensiero comune e dalla scienza (che per sua natura si muove sempre nell'astratto) affollandosi incessantemente al nostro intelletto e traendolo di qua e di là, e non lasciandogli mantenere senza un'aspra fatica l'esatta intuizione della vita spirituale. Quella intuizione da cui pure si attinge, in tutti i momenti più vivaci di essa, norma e ispirazione verso la scienza e la virtù, che tanto più ci riempiono l'animo, quanto più forte fan vibrare le corde tese dai nostri sforzi interiori.

10. — *L'unità dello spirito.*

L'unità dello spirito, che vive in siffatta intuizione, è stata più o meno chiaramente avvertita da tutti i filosofi; ma non mai forse nettamente affermata qual' è: unità *immoltiplicabile* ed *infinita*.

L'unità dello spirito è *immoltiplicabile* perchè, qualunque sia la psicologia con cui ci sforziamo di analizzare e ricostruire la realtà spirituale, non è possibile mai pensare che questa realtà si scomponga in parti, ciascuna delle quali sia concepibile per sè, come unità chiusa, irrelativa alle altre. La psicologia empirica, mentre distingue vari fatti psichici concorrenti in un complessivo stato di coscienza e annovera elementi diversi come termini ultimi delle sue analisi, bada ad avvertire che tutti gli elementi si fondono in un tutto, e tutti i fatti hanno un centro comune di riferimento, in virtù del quale appunto assumono il loro essenziale carattere psicologico. Anche le vecchie psicologie speculative (anch'esse empiriche nel loro punto di partenza), distinguendo astrattamente le diverse facoltà dell'anima, riaffermavano sempre l'unità impartibile o la semplicità (come si diceva) dello spirito, quale fondamento comune e unica sostanza delle varie facoltà. La vita, la realtà, la concretezza dell'attività spirituale è nell'unità; e non si ha la molteplicità se non uscendo dalla vita, e fissando le morte astrazioni risultanti dall'analisi.

11. — *L'argomento dell'empirismo contro l'unità dello spirito.*

L'empirismo moderno, tratto dalla sua stessa tendenza naturale verso la molteplicità, ha creduto di girare la posizione osservando che la coscienza è bensì centro unico

di riferimento di tutti i fenomeni psichici di una data esperienza; e che perciò non v'è molteplicità dentro l'ambito di una coscienza; ma la molteplicità ci può essere e c' è quando si esorbita da questo ambito, e due o più coscienze coesistono nel medesimo soggetto empirico, nei così detti casi di *sdoppiamento della coscienza*, osservati dalla psicologia anormale. Ma questa stessa osservazione empirica riesce a confermare la nostra dottrina dell'unità immoltiplicabile dello spirito, perchè lo sdoppiamento consisterebbe nell'assoluta esclusione reciproca delle due coscienze. Ciascuna delle quali pertanto sarebbe coscienza a patto di non essere coscienza parziale, e parte di una coscienza più profonda totale; ma di essere essa stessa totale: e quindi non una tra due, ma unica.

12. — L'errore del pluralismo.

L'unità dello spirito è *infinita* in quanto lo spirito non può ritenere la propria realtà limitata da altre realtà. Quindi la sua unità è la sua infinità. Lo spirito non è molteplicità: non è parte di un tutto in sè molteplice. Già non potrebbe appartenere a un tutto molteplice senza essere in se stesso, intrinsecamente, molteplice; sicchè la negazione della molteplicità intrinseca potrebbe bastare a chiarire d'assurdo il concetto dello spirito parte di una molteplicità. Ma atomisti e monadisti han creduto che si possa concepire il composto, e concepire insieme il semplice come elemento costitutivo del composto; e noi possiamo, in questo luogo, risparmiarci di discutere la solidità di questa tesi, e ammettere pure pel nostro scopo che essa abbia tutto il valore che le attribuisce infatti il pensiero comune. Poichè indipendentemente da ogni conseguenza del concetto dell'unità immoltiplicabile o intrinseca della coscienza, si può molto agevolmente mostrare l' infinità sua.

13. — L' infinità della coscienza.

La coscienza infatti non si pone se non come una sfera il cui raggio è infinito; e qualunque sforzo si faccia per pensare o immaginare altre cose o coscienze al di là della nostra coscienza, quelle cose e coscienze rimangono dentro di essa, per ciò appunto che sono poste da noi, sia pure come esterne a noi. Questo fuori è sempre dentro. Designa cioè un rapporto tra due termini, che, esterni l'uno all'altro, sono tuttavia interni entrambi alla coscienza. Niente c' è per noi, senza che noi ci se n'accorga, e cioè che si ammetta, comunque definito (esterno o interno), dentro alla sfera del nostro soggetto.

Nè vale appellarsi all' ignoranza, in cui sappiamo per esperienza di essere stati noi stessi, o che altri sia ora, di realtà che, in quanto ignorate affatto, non sono poste dalla coscienza, e non rientrano pertanto nella sua sfera. È chiaro che la stessa ignoranza non è un fatto senza essere insieme una cognizione: ignoranti cioè siamo solo in quanto o noi stessi ci accorgiamo di non sapere, o se n'accorgono altri; sicchè l' ignoranza è un fatto, a cui l'esperienza può appellarsi solo perchè esso è conosciuto. E, conosciuta l' ignoranza, è conosciuto anche l'oggetto dell' ignoranza come esterno appunto all'ambito di un dato sapere: ma, esterno o interno che sia, sempre in relazione, e quindi dentro, a una certa coscienza. La quale, in conclusione, non c' è modo di trascenderla.

14. — L' infinità del pensiero secondo Spinoza.

Lo stesso Spinoza, che concepiva i due attributi della sostanza a noi noti, il pensiero e l'estensione come esterni l'uno all'altro, e opponeva *idea* e *res*, *mens* e *corpus*, non poteva poi non pensare che *ordo et connexio idearum*

idem est ac ordo et connexio rerum [1] perchè la *res*, e prima di tutto il nostro stesso corpo, non è altro che *obiectum mentis*, come dice lo stesso Spinoza [1], termine della nostra coscienza o contenuto del primo atto suo: di quello che il Rosmini dirà *sentimento fondamentale* (senso che l'anima ha di quel primo sentito, che è a base di ogni sensazione, e che è il nostro corpo). L'*obiectum mentis* di Spinoza è bensì diverso dalla mente, ma legato alla mente e dalla mente stessa veduto come diverso da essa. Quindi con la posizione stessa del corpo (e di tutti i corpi) lo spirito non trascende realmente se stesso; e perciò Spinoza lo concepisce come attributo *infinito* della infinita sostanza: la quale, dal punto di vista del pensiero, è tutta pensiero.

Movendoci col pensiero lungo tutto il pensabile, noi non troviamo mai nè il margine del pensiero stesso, nè l'altro che sia di là dal nostro pensiero, e innanzi a cui perciò il nostro pensiero si arresti. Di guisa che lo spirito non solo è uno psicologicamente, in se stesso, ma è uno anche gnoseologicamente e metafisicamente considerato, non potendo riferirsi a un oggetto che gli sia esterno, nè potendo perciò concepirsi reale tra i reali, come una parte sola della realtà.

15. — La molteplicità degli oggetti

Ma ciò non basta. Noi abbiamo guardato finora un lato solo della questione; e una profonda esigenza, invincibile, ha fatto in ogni tempo arretrare la mente umana innanzi a quest'affermazione dell'unità immoltiplicabile e infinita dello spirito nella sua soggettività assoluta. Lo spirito non può staccare niente da sè nel suo proprio seno, e non può uscir da sè: ma intanto questo stesso concetto del Sè, di questo centro attorno al quale ognuno

[1] *Eth.* II, 7.

[1] *Eth.* II, 13, 21.

seco stesso raccoglie tutti gli oggetti della propria esperienza, reale o possibile, accenna a qualche cosa di diverso come a termine correlativo essenziale.

Chi dice *soggetto*, dice insieme *oggetto*. Nella stessa autocoscienza il soggetto oppone sè come oggetto a sè come soggetto: e se nel soggetto è l'attività della coscienza, l'oggetto suo, nella stessa autocoscienza, gli si oppone come negazione della coscienza, ossia come realtà inconsapevole (relativamente, almeno, alla coscienza che è propria del soggetto). E sempre l'oggetto si contrappone al soggetto in guisa che, quantunque concepito come dipendente dalla stessa attività di questo, non gli sia dato partecipare alla vita ond' è animato il soggetto. Giacchè questo è attività, ricerca, movimento verso l'oggetto; e l'oggetto, sia che si consideri come oggetto di ricerca, sia che si consideri come oggetto di scoperta e di conoscenza attuale, è inerte, sta.

Ne consegue che all'unità realizzata dall'attività del soggetto si oppone nell'oggetto la molteplicità propria del reale, appena si prescinda dalla forma sintetica che gl' imprime il soggetto. Le cose infatti nella loro oggettività, termine presupposto dall'attività teoretica dello spirito, sono molte: essenzialmente molte, in guisa che una cosa sola non sia pensabile se non come risultante dalla composizione di molti elementi. Una cosa unica e infinita non sarebbe conoscibile; perchè conoscere è distinguere una cosa da un'altra: *omnis determinatio est negatio*. E tutta la nostra esperienza si libra tra l'unità del suo centro, che è lo spirito, e la infinita molteplicità dei punti costituenti la sfera de' suoi oggetti.

16. — Rapporto tra l'unità dello spirito e la molteplicità delle cose.

È qui da rilevare con ogni cura il carattere del rapporto tra l'unità dello spirito e la molteplicità delle cose,

a cui lo spirito come attività teoretica si riferisce. E prima di tutto si osservi, che se l'unità del primo fosse accanto e sullo stesso piano della molteplicità delle seconde, come Kant pensa quando presuppone alla sintesi dell'intuizione estetica la molteplicità incomposta dei dati, provenienti dal noumeno, l'unità dell' Io rimarrebbe un puro nome. Essa infatti si sommerebbe cogli altri fattori dell'esperienza e parteciperebbe quindi di quella totalità, che comprende la molteplicità dei dati; e verrebbe per tal modo ad essere parte. Uno tra molti non è veramente uno, poichè partecipa della natura dei molti.

Ma la molteplicità delle cose non sta accanto all'unità dell' Io; essa appartiene alle cose in quanto queste sono oggetto dell' Io, ossia in quanto tutte vengono raccolte nell'unità della coscienza. Le cose sono molte in quanto sono insieme, raccolte nell'unità della sintesi. Spezzata la sintesi, ognuna è soltanto se stessa, senza riferimento di sorta alle altre. E allora la coscienza non può più averne una per oggetto senza chiudervisi dentro, e mettersi nell'impossibilità assoluta di passare ad altro. Il che vuol dire, che la cosa allora non è più una tra molte, ma unica.

Quindi, in tanto c'è molteplicità, in quanto c'è sintesi di molteplicità e di unità. La molteplicità, per essere quella molteplicità che è propria dell'oggetto della coscienza, implica la risoluzione della molteplicità stessa; implica cioè l'unificazione di questa nel centro a cui tutti i raggi infiniti della sfera convergono. La molteplicità insomma non si aggiunge all'unità, anzi è assorbita in questa. Non si ha $n+1$, ma $n=1$. Gli oggetti dell'esperienza non possono avere tra sè anche il soggetto, perchè sono tutti esso. E quando noi sentiamo la differenza (e la differenza sola) tra noi e le cose, e l'affinità delle cose tra loro, e noi come chiusi in una piccolissima parte del tutto, quasi granello di sabbia in fondo all'oceano immenso, noi guardiamo

al noi empirico, non a quel Noi trascendentale, che solo è soggetto vero della nostra esperienza, e quindi è il solo vero Noi.

17. — *Apparente limite dello spirito come attività pratica.*

Ma è così eliminata ogni difficoltà? Lo spirito non è soltanto legato alla molteplicità dell'oggetto e delle cose. Si suol dire che esso non è soltanto attività *teoretica*, in rapporto con le cose; sì anche attività *pratica*, quando si pone in rapporto con le persone, ed è costretto quindi ad uscire dalla sua unità, e ad ammettere e riconoscere realtà trascendenti la sua.

Mettiamo bene in luce questa difficoltà, che è della maggiore importanza per le sue immediate conseguenze rispetto alla concezione morale della vita. Lo spirito, si badi, non è mai propriamente quella pura attività teoretica che si immagina in opposizione all'attività pratica: non è mai *teoria*, contemplazione della realtà, che non sia intanto azione, e però creazione di realtà. Infatti non c' è atto conoscitivo che non abbia un valore, ossia che non si giudichi, in *quanto appunto atto conoscitivo*, come conforme appunto a una sua legge, per esser riconosciuto o no quale dev'essere. Volgarmente pensiamo che si sia responsabili di quel che si fa, e non di quel che si pensa, quasi non si potesse pensare altrimenti da come si pensa, e noi fossimo bensì padroni della nostra condotta, non però delle nostre idee. Le quali sarebbero soltanto quelle che possono essere, quelle che la realtà le fa essere. Ma questa volgare credenza, quantunque accettata anche da filosofi insigni, è un errore gravissimo. Se noi non fossimo autori delle nostre idee, se cioè le nostre idee non fossero pure azioni nostre, esse non sarebbero *nostre*, e non si potrebbero giudicare, non avrebbero valore: non sarebbero nè vere nè false. Sarebbero, sempre e tutte, quelle certe idee che una necessità naturale e irrazionale le farebbe

Ogni atto spirituale è libero, pratico

essere: tutte e sempre indistintamente concorrenti nella mente umana impotente a ogni discriminazione e scelta. Il che è assurdo: perchè questa stessa tesi scettica non si può pensare, se si vuole, se non ad un patto: che cioè la si tenga per vera, investita cioè d'un *valore* di verità, per cui essa *deve* pensarsi, e la sua contraria rifiutarsi.

Dunque, ogni atto spirituale (compreso quello che è ritenuto semplicemente teoretico) è pratico, in quanto ha un valore, essendo o non essendo quale dev'essere; e perciò è libero o *nostro*. Ogni atto, pertanto, è spirituale in quanto è governato da una legge, per la quale si chiede conto agli uomini non pure di quel che fanno, ma di quel che dicono o che potrebbero dire poichè lo pensano.

Si ponga mente bensì che questa legge non ha nulla che fare con le leggi proprie dei fatti naturali: le quali non sono altro che fatti, esse stesse; laddove una legge dello spirito è, come si dice, un ideale, ossia un'idea che lo spirito si rappresenta distintamente dal suo operare. E noi tutti si pensa che altro sia in fatti lo spirito, altro la legge che lo governa. Lo spirito è libertà; ma è anche, e appunto perciò, *legge*, che esso distingue da sè come superiore alla sua propria attività.

Ancora. La legge dello spirito è razionale: e in ciò si distingue pure dalla legge di natura. Quest'altra è quella che è, e non ci rimane che constatarla, essendo vano ricercarne un perchè. Il perchè d'un terremoto o di un altro *male fisico* qualsiasi lo chiediamo non alla natura, ma, se mai, a Dio, che ci può rendere intelligibile la natura come opera dello spirito, o atto di volontà. La legge spirituale, invece, in ogni sua determinazione, ha sempre un *perchè* determinato, che parla all'animo nostro il suo proprio linguaggio. Il poeta che corregge l'opera sua, obbedisce a una legge che gli parla il linguaggio del suo stesso genio; niente più familiare e più intimo al filosofo, della voce che lo ammonisce via via, impedendogli di insistere negli errori dei quali egli si accorga. Ogni legge che altri,

educatore o superiore, imponga alla nostra condotta, s'impone davvero ed efficacemente, quando ci riesca trasparente ne' suoi motivi e nella sua intrinseca razionalità, e così adeguata alla nostra concreta natura spirituale.

In conclusione, se lo spirito è libero in quanto limitato da leggi, queste leggi non sono a lui realtà diversa da quella che esso realizza, ma la realtà stessa. Lo spirito non si può concepire in libertà, col proprio valore, se non vedendosi al cospetto di altri spiriti. L' Io che, come soggetto di pura astratta conoscenza, ha bisogno del non-io, come libertà ha bisogno di un altro Io. E ecco l'uomo pensare a Dio come autore della legge, che s' impone a lui e a tutti gli uomini particolari; ecco l'uomo cingersi di doveri, e porre intorno a sè tanti spiriti, tante persone, quanti soggetti occorrono ai diritti, che i suoi doveri riconoscono. E quando guardiamo dentro alla nostra stessa coscienza, al valore di quel che facciamo, di quel che diciamo a noi stessi, ci par quasi di vedere infiniti occhi aperti a guardare anch'essi lì dentro, per giudicarci. La necessità stessa della molteplicità delle cose, che abbiamo già chiarita, ci fa forza a concepire molteplici doveri, molti soggetti di diritto, molte persone. Il cui concetto non sorgerebbe mai da una pura esperienza teoretica, la quale non potrebbe farci pensare altro che un mondo di cose. Ma noi non siamo pura esperienza teoretica. Ed ecco il mondo popolarsi di spiriti, di persone.

Come mantenere l'unità infinita dello spirito, data questa necessità di trascenderla con una molteplicità di persone ?

Capitolo IV

LO SPIRITO COME SVOLGIMENTO

1. — *Lo svolgimento come unità di unità e molteplicità.*

L'ultima difficoltà illustrata nel capitolo precedente non concerne, come ormai dev'essere chiaro, il semplice concetto dello spirito, ma il concetto del reale; ed al concetto dello spirito si riferisce in quanto il reale, nella sua totalità, vien concepito come spirito. Giacchè, movendo dall'attualità della coscienza, in cui la realtà spirituale si realizza, porre l'unità infinita della coscienza è porre l'unità del reale come spirito.

La soluzione di questa difficoltà, che abbiamo avuto cura di presentare in tutta la sua forza, è per noi da cercare in un concetto già esposto, quando avvertimmo che lo spirito non è essere o sostanza, ma processo costruttivo o svolgimento. Chi dice svolgimento, dice infatti non solo unità, ma anche molteplicità; e dice rapporto immanente tra unità e molteplicità. Ma non c'è un modo solo d'intendere tale rapporto; e bisogna distinguere, e chiarire quindi con precisione il modo in cui si vuol concepire lo spirito come svolgimento.

2. — *Concetto astratto dello svolgimento.*

Un modo è quello per cui astrattamente si pone l'unità fuori della molteplicità; e l'unità dello svolgimento si immagina a capo o in fondo allo svolgimento, principio, o risultato.

Il germe di una pianta, p. e., si rappresenta come l'antecedente indifferenziato del processo vegetativo, in cui si fa consistere lo sviluppo della pianta quale differenziamento progressivo e moltiplicazione dell'unità primitiva. In tal caso si crede di concepire, ma realmente non si ha la possibilità di concepire lo sviluppo della pianta: la quale si sviluppa e vive, in quanto non è soltanto successione di stati diversi, ma unità di tutti i suoi stati, a cominciare dal germe. E quando si contrappone il germe alla pianta, e la tenera pianticella germogliata e appena spuntata fuori del suolo, al grosso albero che ha già dilatato i rami all' intorno largamente, ci sfugge la pianta viva, e si raccostano due immagini astratte, quasi due morte fotografie di persona vivente. Abbiamo sì la molteplicità, ma non la realtà che si vien moltiplicando in diverse forme restando sempre una.

Un altro esempio, non tolto da vaghe immaginazioni, ma da sistemi scientifici e filosofici, è quello che ci fornisce da una parte la vecchia fisiologia vitalista, e dall'altra la recente fisiologia meccanista prevalsa nel secolo scorso per reazione alla prima, e incorsa nell' identico errore di questa, poichè sempre gli estremi si toccano. Il vitalismo poneva la vita come l'antecedente necessario o il principio delle varie funzioni organiche, forza organizzatrice, trascendente tutte le singole specificazioni di struttura e di funzione. Il meccanismo abolì quell'unità antecedente ai differenti processi organici; i quali, sottratta quella base, divennero semplici processi fisico-chimici. E vagheggiò un'unità postuma, conseguente al giuoco molteplice delle forze fisiche e chimiche, che l'analisi positiva scopre in tutti i processi vitali. La vita non fu più il principio, ma il risultato; e parve che a una spiegazione metafisica movente da un' idea o ente puramente ideale, sottentrasse una vera e propria spiegazione scientifica e positiva, poichè punto di partenza divennero fenomeni particolari, oggetto dell'esperienza.

In verità, a una metafisica spiritualistica e finalistica si sostituiva una metafisica materialistica e meccanistica: e una metafisica valeva l'altra, perchè nè l'unità da cui movevano i vitalisti nè quella a cui pervenivano i nuovi meccanisti, era unità: e gli uni e l'altri adoperavano l'astrazione per intendere il concreto. Che è la vita, non come unità astratta, sì come organisno, e cioè armonia, fusione, sintesi di vari elementi; in guisa che nè l'unità è senza la molteplicità, nè questa senza di quella. Nè l'unità ci può dare la molteplicità, come pretendeva l'antica fisiologia, nè la molteplicità ci può dare l'unità, come pretende la nuova; per questa semplice ragione: che tanto quell'unità quanto questa molteplicità non sono principii reali, ma semplici astrazioni, dalle quali convien tornare all'unità vera e alla vera molteplicità. Le quali, lungi dall'essere l'una fuori dell'altra, sono la stessa cosa, lo svolgimento della vita.

3. — *Concetto concreto dello svolgimento.*

C' è dunque un altro modo di pensare il rapporto tra l'unità e la molteplicità: e si può dire *concreto* in opposizione al precedente, il quale, evidentemente, è astratto. Ed è quel modo che non lascia concepire l'unità se non attraverso la molteplicità, e viceversa: quello, che nella molteplicità mostra la realtà e la vita dell'unità. La quale, appunto perciò, non è, ma diviene, si forma: non è, come abbiamo detto, una sostanza, un'entità fissa e definita, ma un processo costruttivo, uno svolgimento.

4. — *Unità come molteplicità.*

Dello spirito sappiamo ormai che è svolgimento. Concepire quindi uno spirito inizialmente perfetto, o uno spirito, quando che sia, definitivamente perfetto, è non

concepirlo, o non concepirlo più come spirito. Esso nè fu in principio, nè sarà alla fine, perchè non è mai: *diviene.* Il suo essere consiste appunto nel suo divenire, che non può avere nè un antecedente nè un conseguente, senza cessar di divenire.

Ora, questa realtà, che non è nè principio nè fine di un processo, ma, appunto, processo, non si può concepire come unità che non sia molteplicità; perchè come tale non sarebbe svolgimento, cioè non sarebbe spirito. La molteplicità è necessaria alla stessa concretezza, alla stessa realtà dialettica dell'unità. E la sua infinità, che è l'attributo essenziale dell'unità, non è negata, anzi è confermata o, per meglio dire, si realizza attraverso la molteplicità: la quale ne è infatti il dispiegamento lungo il cammino in cui l'unità si attua.

5. — *Unità che si moltiplica e molteplicità che si unifica.*

Il concetto dialettico dello spirito, insomma, non solo non esclude, ma richiede la molteplicità spirituale come nota essenziale al concetto dell'unità infinita dello spirito. La quale perciò è infinita unificazione del molteplice, com'è infinita moltiplicazione dell'uno.

Non già, si badi, che ci siano due processi, come pensarono, col solito metodo astratto, i Platonici: uno di discesa dall'uno, o di moltiplicazione, e l'altro di ascensione e ritorno all'uno, o di unificazione (i due famosi *cicli* della *formula* giobertiana: l'Ente crea l'esistente, e l'esistente ritorna all'ente). Così si ricadrebbe nell'errore già criticato, del falso modo d'intendere lo svolgimento. Non c'è mai nè l'uno nè l'altro termine (uno, molteplice), nè come punto di partenza, nè come punto di arrivo. Lo svolgimento è moltiplicazione che è unificazione, ed è unificazione che è moltiplicazione. Di un germe che si svolga non c'è differenziamento che spezzi, sia pure

per un istante solo, l'unità. Nè perciò lo spirito pone o, se si vuole, ha altro innanzi a sè, alienandosi da se medesimo e rompendo la propria unità intima mediante la posizione di un'alterità, che sia pura molteplicità. L'altro da noi non è tanto altro che non sia noi stessi. E si ponga sempre mente, che il Noi di cui convien parlare, non è l'empirico (nè come il composto scolastico di anima e corpo, nè come puro spirito) ma il vero Noi, trascendentale.

6. — *Dialettica del pensiero pensato.*

A questo Noi trascendentale, in cui soltanto è dato incontrare la realtà spirituale, — è bene osservarlo, — appartiene in proprio il concetto dello svolgimento dialettico. Giacchè anche la dialettica, c' è un doppio modo d' intenderla; ed è necessario, ancora una volta, distinguere. Uno di questi modi è quello di Platone, che introdusse in filosofia il concetto della dialettica, intendendo per essa ora l'ufficio della stessa filosofia, ed ora il carattere intrinseco della verità, a cui la filosofia aspira: che è poi il significato fondamentale raggiunto dalla dialettica nel suo sistema. Dialettica infatti per Platone, è la ricerca del filosofo, non già in quanto egli aspira alle idee, ma in quanto le idee, alla cui cognizione aspira, formano tra loro un sistema; sono cioè connesse tra loro da mutui rapporti in guisa che la cognizione del particolare sia cognizione dell'universale, la parte implichi il tutto, e la filosofia, insomma, sia una *sinossi* [1], com'egli dice. Ma questo ufficio della filosofia dipende evidentemente dalla dialettica propria delle idee, ossia dal sistema di rapporti onde tutte sono legate tra loro, per modo che, come si ragiona nel *Parmenide*, ogni idea sia

---

[1] *Rep.* VII, 537 C.

unità di uno e di molti. Ora, è chiaro che una dialettica così intesa importa l'immediatezza del pensiero, che è pensiero essendo tutto il pensiero, a un tratto, ab eterno. È chiaro cioè che una dialettica come questa è la negazione di ogni svolgimento[1].

7. — *Dialettica del pensiero pensante.*

Non questa è la dialettica di cui parliamo noi. Per rendersi ragione della radicale differenza delle due dialettiche, si noti che dialettico, in senso platonico, è il pensiero in quanto identico (il pensiero a cui Aristotele attribuisce come legge fondamentale il principio di identità o di non contraddizione); laddove nel nostro senso il pensiero è dialettico perchè non è mai identico a se stesso. Nella totalità delle sue relazioni ogni idea, per Platone, è quella che è, nè è possibile che muti e si trasformi; e noi possiamo passare da un' idea a un'altra, e integrare via via un idea iniziale con la cognizione di rapporti cui dapprima non si sia pensato; ma questo movimento e processo nostro suppone la quiete, la fissità e immutabilità dell' idea in sè.

Questa la posizione platonica ed aristotelica, dove il principio di non contraddizione è condizione imprescindibile del pensiero. Per noi invece il vero pensiero non è il *pensiero pensato*, che Platone e tutta l'antica filosofia considerano per sè stante, presupposto del pensiero nostro che aspira ad adeguarvisi. Per noi il pensiero pensato suppone il *pensiero pensante*; e la vita e verità di quello sta nell'atto di questo. Il quale nella sua attuosità, che è divenire o svolgimento, pone bensì come suo proprio oggetto l'identico, ma appunto mercè il processo del suo svolgimento, che non è identità, cioè unità astratta, ma,

[1] Vedi GENTILE. *La Riforma della Dialettica hegeliana*[2], pp. 3-5 e 261-3 e *Sistema di Logica*, part. I, cap. VIII, § 6.

come si è detto, unità e molteplicità insieme, identità e differenza.

8. — *Dialettica e principio di non contraddizione.*

Concetto paradossale, e addirittura scandaloso, che par violare in maniera flagrante il principio di non contraddizione, condizione di vita d' ogni pensiero. E pure concetto correttissimo, ove si consideri il profondo divario tra il concetto di pensiero pensato, per cui il principio di non contraddizione ha un senso, e quello di pensiero pensante, atto dell' Io trascendentale; al quale il principio di non contraddizione non può applicarsi, senza che esso, da pensiero pensante, che è attività, discenda a pensiero pensato, che è termine, in sè astratto, dell'attività, e presuppone questa. Il mondo pensato non può essere se non com'è pensato: pensato che sia, immutabile (nel pensiero che lo pensa). Ma noi, quando ci siamo affacciati nell' età moderna allo spirito come attività trascendentale produttiva d'ogni oggetto dell'esperienza, ci siamo trovati in un mondo nuovo, che non è materia di esperienza, poichè non è pensato, ma ragione e principio di quanto si pensa; e non può esser governato esso stesso dalla legge, che è propria del vecchio mondo, nel quale rimangono chiusi tutti coloro che continuano ad indicare il principio di non contraddizione come le colonne d' Ercole della filosofia.

9. — *Fecondità della distinzione delle due dialettiche.*

La distinzione posta in luce, tra la dialettica platonica, del pensiero immediato, o pensiero pensato, e la dialettica nostra, del pensiero come processo, o pensiero pensante, giova anche ad intendere e a valutare la natura intima di tanti concetti, che col nome o senza il nome di dialettica, s' incontrano nello stesso Platone e prima e

dopo di lui, fino ai nostri giorni, accennanti, anche più della vera e propria dialettica platonica, al nostro concetto di svolgimento. Concetti che, sorti sullo stesso terreno nel quale ha le sue radici la dialettica come l' intese Platone, devono essere tenuti rigorosamente distinti dalla dialettica che rende a noi intelligibile la realtà spirituale, ed è, a sua volta, intelligibile soltanto rispetto a questa realtà.

10. — *Critica della dialettica platonica.*

La dialettica platonica è solo una apparente dialettica: perchè essa è bensì sviluppo dell'unità attraverso la molteplicità, se si considera per rispetto alla mente dell'uomo che non possiede il sistema e aspira a possederlo, e ne viene indefinitamente realizzando l'unità dialettica mercè l' indagine sempre più larga dei rapporti onde sono tra loro connesse le idee. Ma, poichè il valore di questa indagine presuppone la dialettica eterna immanente al mondo ideale (ossia, poichè la realtà che si vuol conoscere dialetticamente, è presupposta dal pensiero), la verità dialettica, alla cui stregua è possibile concepire quella della mente, non è, come s' è detto, la dialettica della mente, bensì quella delle idee. Le quali non realizzano l'unità, ma *sono* unità; nè realizzano la molteplicità, perchè *sono* molteplicità: e nè per un verso, nè per l'altro hanno in sè alcun principio di mutazione e di movimento. Perciò la vera dialettica è quella che non è più tale. Il che dipende, evidentemente, dal ricondurre la prima dialettica, che è sviluppo e processo di formazione, a un antecedente che la trascende, e in cui si crede riposto il suo valore: dal risolvere cioè la mediazione propria dello spirito in quanto svolgimento, nell' immediatezza della realtà che gli si presuppone, e che non si può concepire perciò se non come identica a se

stessa (almeno rispetto al pensiero che la pensa), giusta le leggi della logica aristotelica.

Questo il carattere fondamentale, e il difetto intrinseco, della dialettica platonica, che investirà tutte le concezioni, per quanto dinamiche e dialettiche vogliano essere, le quali si riferiranno a una realtà opposta al pensiero che la pensa, e da esso presupposta.

II. — *La dialettica platonica della natura.*

Così in Platone, oltre la dialettica delle idee, abbiamo un'altra dialettica, che Platone non chiama con questo nome, ma concepisce in modo apparentemente analogo a quello onde per noi s' intende la dialettica dello svolgimento: ed è il movimento o processo di continua formazione: la generazione (γένεσις), com'egli dice, della natura. La quale non è, o almeno certamente non vuol essere, immediata come il mondo eterno delle idee. Ma la natura di Platone, se presuppone le idee eterne, è essa stessa un presupposto, come già per tutti i filosofi anteriori a Platone, rispetto al pensiero. È un presupposto non rispetto al pensiero in generale, che per tutta la filosofia greca non si può dire che riesca mai a sottrarsi all'ambito e alla legge della natura, ed è, per altro, un'entità astratta, la cui posizione, quale che sia, non ha nessuna reale importanza per chi guardi all'intimo e concreto significato dei sistemi filosofici. Ma è un presupposto rispetto al pensiero che se la rappresenta e tende ad acquistarne un concetto. E questa natura che in sè, astrattamente considerata, diviene, ma, in quanto vien pensata, è, e in quanto è, vien pensata; questa natura, si può dire veramente che si muova, si generi e rigeneri di continuo ? In quanto non la pensiamo, e la sentiamo solamente, sì: ma in quanto la pensiamo (e come si fa a dirla γένεσις, se non si pensa ?) essa non si muove, nè può muoversi

più: s' irrigidisce ed impietra pel fatto stesso di essere oggetto del pensiero. E infatti Platone non vi trova altri elementi intelligibili che le idee, risultato della critica delle sensazioni e delle conseguenti opinioni; archetipi, le cui sbiadite immagini, giacenti in fondo all'anima, si svegliano mercè gli stimoli delle sensazioni.

Sicchè, se si *comincia* a vedere confusamente il moto che travaglia tutte le cose naturali, lo spirito non s'arresta a questa prima vertiginosa intuizione, ma indi passa alla contemplazione delle fisse e immutabili idee intelligibili, che sono la più profonda realtà della natura, appunto perchè sottratte all'irrequietezza delle parvenze sensibili: carattere affatto contradditorio alla realtà che il pensiero concepisce come già realizzata. C'è bensì, anche per Platone, un elemento materiale, che s'aggiunge, nella natura, alle pure forme ideali, e ne turba l' immota perfezione. Ma la materia è appunto ciò che, nella posizione platonica, non può riuscire mai intelligibile. È non-essere, dice Platone: qualcosa, per cui non ci sono colori nella tavolozza del pensiero, poichè tutto che si rappresenta al pensiero, e perciò è per esso, è idea. E la stessa *genesi*, nella sua eterna verità, che altro può essere se non idea? Essa non sarebbe se non fosse idea. Per essere, dunque, convien che da questo basso mondo della nascita e della morte si sublimi nell'Iperuranio delle forme eterne. È noto, infatti, che posta la trascendenza delle idee, Platone non ha più modo di ridiscendere nel mondo della natura.

12. — Il divenire aristotelico.

Nè a tanto riuscì, o poteva riuscire, Aristotele, quantunque egli sia stato detto il filosofo del divenire. Negò infatti la trascendenza platonica, e volle le forme ideali immanenti nella materia, a formare la natura; e le assoggettò al movimento per cui soltanto è possibile si

realizzino nella materia; e non concepì sostanza, che non fosse unità di forma e materia; e il mondo quindi pensò mole animata da movimento eterno a recare in atto l'eterno pensiero. Ma, anche per lui, il pensiero pensa la natura come suo antecedente: quindi come realtà già realizzata, che come tale si può pertanto definire, e idealizzare in un sistema di concetti fissi e immutabili. Infatti la scienza per lui non è se non l'atto dell' intelletto: l'adeguarsi, anzi l'adeguazione statica, dell' intelletto umano all'eterno intelletto, incarnato nel mondo materiale, in virtù della finalità che governa il movimento.

Di guisa che la natura aristotelica, tal quale quella di Platone, non è oggetto di scienza, in quanto natura; e in quanto oggetto di scienza, non è più natura, movimento, ma pura forma: concetto e sistema di concetti. Il divenire aristotelico, in quanto non è, nè può essere divenire del pensiero, resta una semplice *esigenza*: pensato, non è divenire; come divenire, non si può pensare.

13. — Perchè gli antichi non intesero la storia.

Quando si pensa che tutta la filosofia antica s'arresta al concetto della realtà come presupposto del pensiero, s'intende agevolmente perchè a tutta l'antichità doveva essere impossibile, come fu, concepire la *storia*, il *progresso*: cioè una realtà che si realizzi con un processo che non sia vana dispersione di attività, ma creazione continua della realtà stessa, o incremento del suo essere.

Non solo la natura di Platone e di Aristotele ha dietro alle spalle la perfezione dell'essere, che in essa dovrebbe realizzarsi; ma il pensiero dell'uomo presuppone la realtà dei proprii ideali; e potrà sì ritornarvi, ma intanto se n' è alienato. E alle origini brilla una luce, che dovrebbe essere la mèta degli sforzi umani: l'età dell'oro, il νόμος (contrapposto alla φύσις) dei Sofisti, dei Cinici e degli

Stoici, che sta dietro a noi, come il mondo ideale, anteriore alla vita corporea, nell' idealismo platonico.

14 — Primordi del concetto di progresso.

Che la storia, la vita dello spirito umano, sia qualche cosa di serio, che entri a formare il processo di svolgimento della stessa realtà, è un'idea non sospettata da tutta la filosofia antica, nè dalla medievale che continua l'antica. Ancora al principio dell'età moderna Bacone parla di *instauratio ab imis*, cancellando il passato della scienza, come fatica sprecata; e Descartes nega egualmente il valore della tradizione, concependo astrattamente la ragione quasi potenza dell' individuo empirico che comincia o ricomincia da sè e da capo la ricerca scientifica. Voce affatto nuova, nè intesa dai contemporanei, è quella di Giordano Bruno, quando nella *Cena de le Ceneri* (1584) rivendica la libertà del nuovo pensiero scientifico dall' autorità di Aristotele, osservando che bisogna sì affidarsi al senno dei vecchi, ma che vecchi non sono gli antichi, anzi i moderni, venuti dopo, e fatti più savi dalle esperienze e dalle riflessioni dei tempi intercorsi [1]. Egli è forse il primo ad affermare che la mente ha uno sviluppo, che è accrescimento del suo potere, e quindi sua vera e propria realizzazione. Che è un accenno al concetto moderno, tutto spiritualistico e cristiano, della serietà della storia.

15. — Fondamento del concetto del processo.

Ma, anche oggi, quanti si son resi conto di questo concetto della storia, intesa come progresso, realizzazione gra-

---

[1] Cfr. il mio scritto *Veritas filia temporis*, postilla bruniana (1912), nel volume *Il Pensiero italiano del Rinascimento*, Firenze, Sansoni, 1940.

duale della stessa umanità ? La concezione dialettica della storia è possibile soltanto a condizione che in essa non si vegga un passato, ma lo stesso presente: che lo storico cioè non si stacchi dalla sua materia, e non faccia delle *res gestae* l'antecedente perfetto e consumato dalla *historia rerum gestarum*. Invece, lo storico, badando più all'elemento positivo, malamente inteso, degli accadimenti storici, che alla loro organica spiritualità, è portato a considerare la storia allo stesso modo che il naturalista la sua natura: e volentieri confonde il positivismo storico col positivismo naturalista. Se non che il naturalista, in quanto tale, è necessariamente positivista: poichè parte dal presupposto che la natura c' è, e perchè c' è egli può conoscerla: e la conoscibilità di essa dipende dal suo essere, conosciuto o no.

Chi dice natura dice infatti una cosa che lo spirito trova innanzi a sè, già realizzata quando esso si mette in rapporto con lei. E il vecchio positivismo non è altro che la filosofia che concepisce la realtà come realtà di fatto, indipendente da ogni rapporto con lo spirito che la studia. La storia ha bensì, per la positività dei suoi avvenimenti, un'analogia con la natura; ma la sua intelligibilità consiste nella unità del reale a cui appartiene essa da una parte e la mentalità dello storico dall'altra. Non è possibile storia di un passato che ci riesca inintelligibile (perchè attestato, p. es., da documenti indecifrabili). Tra i personaggi della storia e noi ci dev'essere un comune linguaggio, una spiritualità comune: affinità, identità di problemi, d'interessi, di pensiero. Il che vuol dire appunto che si deve appartenere a un medesimo mondo, a un medesimo processo di realtà. La quale, dunque, non è realizzata quando noi istituiamo la nostra ricerca storica: anzi è la nostra vita in atto. Quindi, se la natura è natura in quanto precede il pensiero della natura, la storia invece è storia in quanto coincide con lo stesso pensiero dello storico.

Chi non senta questa identità di sè con la storia, e il

prolungarsi e concentrarsi di questa nella sua stessa coscienza di storico, non ha la storia innanzi a sè, ma una bruta natura, materia sorda alle interrogazioni dello spirito. E una storia così concepita non può dimostrare un progresso, perchè non può esser concepita dialetticamente, come un processo di formazione. E non può esser così concepita per la stessa ragione che impedì a Platone e ad Aristotele di scorgere la vita dinamica della natura. Una storia che sia già fatta, chiusa in sè, esaurita, si rappresenta di necessità come tutta collocata sullo stesso piano, con parti che si dicono successive, ma non hanno vera e sostanziale successione, ordine intrinsecamente necessario, nel quale ciò che vien dopo non possa precedere perchè implichi, e perciò presupponga, quel che c'è prima. Un tale ordine infatti non può essere nella storia che sia semplice materia della rappresentazione storica: quest'ordine è un nesso, un'unità, un'elaborazione di codesta materia, che soltanto lo spirito, autore d'una certa rappresentazione storica, può fare; ed è appunto, non l'antecedente dell'attività storiografica, ma questa stessa attività. Com' è confermato dal fatto che ogni organizzazione di elementi storici, nella quale ciascun elemento abbia il suo colorito e significato di positivo fatto storico, reca l' impronta della mentalità (politica, religiosa, artistica, filosofica) dello storico. Nè c' è elemento materiale di storia che permanga puntualmente il medesimo attraverso le varie rappresentazioni che ne fanno i vari storici, pur quando lo si voglia spogliare di ogni particolarità soggettiva — secondo la solita empirica concezione — e fissare nella sua scheletrica oggettività.

16. — L'assurdo del concetto di natura.

Quel che si è detto della storia rappresentata come antecedente allo spirito dello storico, basta a chiarire

l'assurdo della concezione evoluzionistica della natura concepita allo stesso modo, ossia come realtà presupposta dallo spirito che la conosce, e quindi indipendente dalla realtà di questo spirito: qual'è la natura che il Darwin e i suoi seguaci si provarono a concepire evoluzionisticamente: non tutta immediatamente posta, ma formatasi e formantesi a grado a grado, non in virtù d'una legge che tutta la natura governi in quanto processo della stessa realtà spirituale, ma secondo la legge del più forte, o della scelta naturale. Scelta, detta così come *lucus a non lucendo*, poichè nessuno sceglie : ma una scelta risulta dal soccombere inevitabile dei più deboli o dall'adattarsi dei più forti all'ambiente. Legge meccanica, quale si conviene a una realtà collocata di là dallo spirito, per sè stante, nella sua brutalità, dalla quale quando che sia dovrà pur sorgere, per effetto del meccanismo medesimo, la più alta specie animale, e la sua psiche, che è ragione, volontà, realtà che si oppone a quella di tutte le altre specie animali e di tutta la natura, e la intende, e la signoreggia. Ora, sottratto lo spirito, che è ancora da nascere, l'evoluzione sta alla natura darwiniana come la dialettica al mondo platonico delle idee. L'evoluzione, cioè, non può essere più un processo, perchè importa un sistema di rapporti già tutti posti e consolidati.

S' immagini infatti realmente un momento in cui una data specie ci sia, e non ci sia ancora quella superiore che ne deve scaturire, secondo la teoria evoluzionistica pretende; e ove ben si rifletta, non sarà difficile avvertire che il passaggio da un grado all'altro della natura non è intelligibile se non trascorrendo colla mente da quel momento, in cui il secondo grado non c' è, al successivo, in cui c' è il primo e il secondo e il loro rapporto. In guisa che, in generale, in tutta la lunghissima catena dell'evoluzione il primo anello si pone sempre innanzi al nostro pensiero insieme con tutti gli altri, fino all'ultimo; cioè

fino all'uomo, che non è più natura, e distrugge quindi, col solo suo intervento, la possibilità di concepire la natura, in quanto tale, evoluzionisticamente.

Ciò vuol dire che condizione imprescindibile per intendere la natura, come la storia, in movimento, è che l'oggetto non si distacchi dal soggetto, e non si ponga in sè, nella sua irraggiungibile trascendenza; in cui non si riesce effettivamente a porre se non come oggetto già pensato, e quindi immanente al pensiero, ma astrattamente considerato in modo da prescindere dal pensiero stesso. E allora è ovvio che vi si troverà dentro quello che vi si sarà messo.

17. — Critica della dialettica hegeliana.

L' impossibilità di pensare dialetticamente una realtà che ci si proponga di pensare prescindendo dall'atto stesso del pensarla, come realtà in sè, presupposta dall'atto con cui si pensa, fu sperimentata dallo stesso Hegel, che ha il merito di aver affermato la necessità del pensamento dialettico del reale nella sua concretezza. Hegel appunto vide che non si concepisce dialetticamente il reale, se non si concepisce il reale stesso come pensiero: e distinse l'*intelletto* che concepisce le cose, dalla *ragione* che concepisce lo spirito: l'uno che si rappresenta astrattamente le cose analiticamente, ciascuna per sè, identica a sè, differente da tutte le altre; e l'altra che le intende tutte nell'unità dello spirito, come identica ciascuna a sè, ma anche diversa; e quindi diversa da tutte le altre, ma identica anche a tutte le altre. Ebbene, Hegel stesso, volendo definire nei momenti del suo ritmo la dialettica del pensiero, che intende sè come unità del vario, e quindi le cose come varietà dell'uno; Hegel, dico, tornato a rappresentarsi questa dialettica come legge archetipa del pensiero in atto, e quindi suo ideale presupposto, non potè non fissarla egli pure in concetti astratti e quindi

immobili, che sono affatto privi di ogni dialettismo, e di cui perciò non è dato intendere come possano, per se stessi, passare l'uno nell'altro e unificarsi nel reale continuo moto logico.

Celebri sono le difficoltà incontrate da lui, e dai molti che vi si son provati sulle sue orme, nella deduzione delle prime categorie della sua Logica, e quindi di quel concetto del divenire, che è il carattere specifico della dialettica.

Il divenire è identità di essere e non-essere; poichè diviene l'essere che non è. Ed ecco Hegel muovere dal concetto dell'essere, puro essere, scevro d'ogni determinazione, che è infatti il meno che si possa pensare, e che non si può non pensare, nella sua assoluta indeterminatezza, per astrazion che si faccia da ogni contenuto del pensiero. Posto così innanzi al pensiero e determinato mediante la sua stessa indeterminatezza codesto concetto dell'essere, è possibile indi passare al concetto del divenire, e dimostrare così che niente è, ma tutto diviene?

Sì, secondo Hegel; perchè l'essere come tale non è pensabile: non è pensabile come affatto identico, e non altrimenti che identico, seco stesso. Non è pensabile perchè, pensandolo privo d'ogni contenuto, assolutamente indeterminato, lo si pensa come nulla, o non-essere, o essere che non è; e l'essere che non è, diviene. — Ma, è stato osservato, se l' indeterminatezza assoluta dell'essere lo ragguaglia davvero al nulla, noi non abbiamo così quell'unità di essere e non-essere, in cui consiste il divenire: non c'è quella *contraddizione* tra essere e non-essere, di cui parla Hegel, e che genererebbe il concetto del divenire. Che se l'essere è per un verso identico e per un altro diverso dal non-essere, si ha allora un essere che non è non-essere e un non-essere che non è essere; e manca sempre quell'unità del diverso, che occorre al divenire. In tal caso l'essere come puro essere sarebbe estraneo al non-essere come puro non-essere, e non ci sarebbe quell'incontro e quell'urto dei due, da cui Hegel vede sprizzare la scintilla

della vita. In conclusione, siamo, da una parte e dall'altra, innanzi a due cose morte, le quali non concorrono in un movimento.

18. — Riforma della dialettica hegeliana.

E altre osservazioni si potrebbero fare, e si sono fatte; poichè questa è stata una vera *crux philosophorum* messa in campo da Hegel, mentre tutti sentono la necessità di rendersi conto del concetto del divenire, nè si può ritenere soddisfacente la deduzione fattane da Hegel [1]. La quale è viziata da questo errore che noi abbiamo additato come proprio alla dialettica intesa come dialettica del pensato anzi che (come solamente può essere concepita la vera dialettica) dialettica del pensare, fuori del quale non c' è pensato.

L' essere, che Hegel dovrebbe mostrare identico al non-essere nel divenire, che solo è reale, non è l'essere che egli definisce come l'assoluto indeterminato (l' assoluto indeterminato non può essere altro che l'assoluto indeterminato!); ma l'essere del pensiero che è soggetto del definire e, in generale, pensa: ed è, come vide Cartesio, in quanto pensa, ossia *non essendo* (perchè, se fosse, il pensiero non sarebbe quello che è, un atto), e perciò ponendosi, divenendo [2].

Sicchè tutte le difficoltà incontrate dalla dialettica hegeliana vengono eliminate appena si acquisti chiara coscienza del divario immenso tra la realtà, che Platone e Aristotele, il comune storicismo e il rude naturalismo evoluzionistico si sforzano di concepire dialetticamente,

---

[1] Una breve esposizione critica de' tentativi principali di interpretazione ho data io stesso nel citato volume: *La Riforma della Dialettica hegeliana* [2], cap. I.

[2] Tale è il concetto da me esposto nel citato libro sulla *Dialettica,* come riforma del principio hegeliano, e poi nel II vol. del *Sistema di Logica.*

e quella realtà che la moderna filosofia idealistica definisce come dialettica; l'una, realtà pensata (o pensabile, che è lo stesso); l'altra, pensante.

Sottraetevi all'ordinaria e inconsapevole astrazione per cui la realtà è quella che voi pensate, mentre, se voi la pensate, non può essere se non nel vostro pensiero; mirate con fermo occhio a questa vera e concreta realtà che è il pensiero in atto; e la dialetticità del reale vi apparirà evidente e certa come certo ed evidente è a ciascuno di noi l'aver coscienza di ciò che pensa: il vedere, per esempio, quello che vede.

Capitolo V

IL PROBLEMA DELLA NATURA

1. — Il problema hegeliano della natura.

Posta una dialettica puramente ideale, posto il logo distinto dalla coscienza di esso, che è lo spirito o pensiero pensante, ad Hegel restava aperta la strada a dedurre dal logo lo spirito passando attraverso la natura: giacchè, concependo la dialettica come dialettica del pensato o puro pensabile, egli aveva modo di ammettere una concezione dialettica anche della natura, che è un pensato e non un pensante.

Ma codesta strada, dopo quel che abbiamo detto, era soltanto una strada dipinta in una parete: perchè intanto Hegel si conservava la possibilità di pensare dialetticamente la natura, in quanto non aveva ancora scoperta la vera dialettica, e continuava a servirsi della vecchia e inservibile dialettica platonica. Noi, facendo coincidere la dialettica col pensiero, non possiamo, come s'è veduto nel capitolo precedente, neppure proporci il problema assurdo della dialettica della natura: e se alla falsa concezione della storia opposta allo spirito che se la rappresenta abbiamo potuto indicare quale sia la vera concezione da sostituire, e come nella sua dialetticità venga ad eliminarsi quell'opposizione e a rinsaldarsi l'unità infinita dello spirito nella sua attualità; la critica invece che si è proposta del concetto dialettico della natura, riesce a scavare anche più profondo l'abisso che separa dallo spirito

codesta realtà restìa ad ogni pensamento dialettico. E posta la dialetticità dello spirito, una limitazione della dialettica pare indurre una limitazione alla realtà dello spirito, e quindi ridurre alla necessità di negare quell' infinità, che s' è detta immanente al concetto dello spirito. Sorge qui dunque il problema: che cos' è questa natura che si oppone allo spirito, non suscettibile di rappresentazione dialettica? questa natura, che lo spirito trova fuori di sè, come proprio antecedente? Senza rispondere a questa domanda evidentemente non potremmo mantenere la nostra affermazione fondamentale dell'unità infinita dello spirito.

2. — *La natura come individualità.*

Ma per poter dire che cosa sia la natura, bisogna prima sapere se questa natura va pensata come genere o universale, o come individuo. Sorta con Socrate la netta distinzione tra genere e individuo, Platone fu indotto dalla tendenza speculativa e trascendente della sua filosofia a pensare la natura come genere, risolvendo, per conseguenza, l' immediatezza e positività della realtà propriamente naturale nell'*idea* della natura. Il vero cavallo non è per lui il singolo individuo particolare, ma la specie (non, beninteso, nel senso empirico del naturalista): quella ἱππότης, quella *cavallinità,* di cui si racconta che celiasse il suo avversario Antistene [1]. Nè da Platone si poteva altrimenti concepire una natura che fosse oggetto di scienza, o semplicemente, che fosse, senza idea. Ma una tale concezione della natura cade sotto la critica che Aristotele fa della trascendenza platonica, la quale rende inconcepibile quell' individuo che, premendo sul pensiero e richiedendo d'essere inteso nella sua attualità, aveva fatto sorgere il problema dell' universale socratico. Per Ari-

[1] SIMPLICIO, in *Arist. Cat.* 66 b, 45 Br.

stotele, la natura, nella sua opposizione al pensiero, si pone infatti come unità di forma, o idea, e del suo opposto, che è la materia (il non-ente di Platone): perchè la sostanza è appunto codesta unità, che è l' individuo. E con Aristotele la natura comincia ad opporsi alla universalità dell' idea o del puro pensiero con la sua individualità, che importa l' incarnazione della forma nella materia: incarnazione, che è l'attuarsi di una potenza mercè il realizzarsi della stessa forma, di cui nella materia non c'è altro che l'astratta e inerte possibilità.

3. — *Dottrina aristotelica dell' individuo.*

Il concetto dell' *individuo* ha nella filosofia aristotelica una grande importanza come affermazione della necessità di superare l'astratta posizione dell' idea, che è lo stesso pensiero in quanto pensato. Ma più che un concetto, esso è una esigenza, o l'aspirazione del pensiero aristotelico a raggiungere il concetto immanente dell'universale. Il concetto, in effetti, non è raggiunto; e non poteva essere raggiunto finchè la filosofia cercava la realtà, e la realtà dell' individuo, nel pensato invece che nel pensante. Si osservi, invero, che l'individuo si vuol distinguere dall'idea come processo di realizzazione di quella realtà che sarebbe l' idea. Ma questo processo di realizzazione, come abbiamo veduto, dal punto di vista aristotelico che coincide col platonico presupponendo al pensiero la realtà pensata, non è concepibile se non in quanto deve ancora cominciare (potenza, materia), o è già esaurito (atto, forma). Di guisa che, analizzando l' individuo, si dovrà necessariamente trovare innanzi ai due elementi che lo costituiscono, senza possibilità di vederne il rapporto, che sarebbe appunto il processo d'attuazione dell' individuo stesso; e cioè proprio quella natura, che si vuole affermare di contro alla trascendente realtà delle pure idee platoniche.

4. — *La ricerca scolastica del* principium individuationis.

La storia millenaria della questione, nata dal concetto aristotelico dell' individuo, circa il *principium individuationis* servì infatti a dimostrare le difficoltà insormontabili a cui era condannato l'aristotelismo, non volendo restare all'universale astratto del platonismo, e tuttavia non potendo cercare l'immanenza dell'universale, ossia l'individualità sua, là dove soltanto è possibile trovarla: nella realtà, che non è l'antecedente del pensiero, ma lo stesso pensare. Gl'interpreti d'Aristotele si domandarono: dei due elementi costitutivi dell'individuo, materia e forma, quale si deve considerare principio dell'individuazione? Giacchè, se universale è la forma, come l'aveva escogitata Platone, universale pure è, per se stessa, la materia, come quella dal cui seno possono uscire tutte le forme più disparate che si dispiegano nella serie indefinita degl' individui, non avendo ella in sè nessuna delle determinazioni che in lei si realizzano per l' intervento della forma. Sicchè tanto la forma quanto la materia, prese ciascuna da sè, escludono affatto la possibilità d' ogni determinazione o individuazione: l'individualità sorge dal loro incontro. Ma, in questo incontro, quale dei due determina l' indeterminato, e fa essere l' individuo ?

5. — *La difficoltà della ricerca secondo G. Bruno.*

Data l'astratta dualità originaria di materia e di forma, non era facile trovare la ragione della loro unità, ossia il vero *principium individui*. E ciò vedrà chiaramente, nella maggiore maturità del Rinascimento, Giordano Bruno. Il quale, per altro, non potrà se non tornare ad affermare, come aveva pur fatto Aristotele dopo Platone, l'esigenza dell'unità, non essendo dato nè anche a

lui di scorgere quello che egli diceva il *punto dell'unione* [1], poichè anch'egli infine rimaneva nella posizione della filosofia antica, a immaginare la realtà come presupposto del pensiero. Posizione, nella quale, non essendo possibile concepire il movimento e lo sviluppo, se si parte dall'unità, questa rimane unità astratta e improduttiva, che non può render ragione della dualità; e se si parte dalla dualità, questa non può non essere eterna dualità, perchè non può non essere identica a sè, e quindi incapace di unificarsi.

6. — *L'antinomia dell' individuo.*

I filosofi medievali muovono dalla dualità, e cercano quale dei due termini generi quell'unità, che è l' individuo. Si schierano in due campi opposti, e lungamente combattono poichè trovano, da una parte e dall'altra, ragioni inoppugnabili e per sostenere che il principio dell' individuo è nella forma, e per sostenere che è nella materia: e oppongono tesi ad antitesi, e antitesi a tesi, senza potersi mai districare dall'antinomia. La quale infatti è insolubile, perchè, posta la dualità, chi cerchi d' intendere il rapporto dei due termini, che non è un rapporto a priori (dal quale dipenda l'essere di ciascuno dei due termini), deve risolversi per l'uno dei due: o pensa prima la materia, e solo la materia; o pensa prima la forma, e soltanto essa. Pensare l'una e insieme l'altra è escluso dall' ipotesi della dualità, in cui ognuno dei due termini è quello che è senza l'altro, ed escludendo l'altro. Ora, pensando la materia come tale, si ha un puro indeterminato, che non può produrre da sè la determinazione, e che non può perciò apparire individuato se non in forza del suo opposto, la forma; la quale sarà pertanto il prin-

---

[1] *De la causa, principio e uno* (1584), in *Opere italiane*, ed. Gentile[2], vol. I, p. 264.

cipio individuante. Ma questa deduzione è legittima in quanto ammette la contraria: è resa infatti possibile dal concetto dell'astratta materia, che suppone il concetto dell'astratta forma; per negare la quale, bisognerebbe pur negare quella materia affatto indeterminata, e quindi la base stessa della deduzione che s' è fatta. Si cominci dunque a pensare la forma come tale: ed ecco che quello stesso termine, il quale, guardato da un aspetto, apparisce la sorgente della determinazione, guardato ora dall'aspetto opposto si trasfigura nel puro determinabile, che è assolutamente indeterminato. La forma infatti, nella sua pura idealità, è possibilità di tutti gl' individui particolari, e non è nessuno di questi possibili individui. Essa deve incorporarsi e determinarsi come un singolo esistente: e questa sua incarnazione non può essere davvero una trasformazione e generazione dall' interno. Bisogna che intervenga qualche cosa che sia (come appunto diceva Platone) la negazione dell'essere ideale, affatto universale. E allora è evidente che soltanto nella materia, opposto della forma, potrà aversi il principio individuante.

7. — *Il tentativo di Tommaso d'Aquino.*

Di qui l'altalena degli Scolastici, gli uni affermanti che il *principium individui* è la forma; gli altri invece che è la materia: gli uni e gli altri con pari ragione; chiusi gli uni e gli altri nella impossibilità di abbattere definitivamente gli argomenti degli avversari. Una dottrina non giustificabile sul terreno stesso della Scolastica, ma comprovante un'alta genialità speculativa, è quella di Tommaso d'Aquino; il quale sta non per la materia astrattamente concepita, *quomodolibet accepta,* bensì per una materia avente in sè un principio di determinazione, *materia signata*: materia impressa d'un *signum,* che importa certa proporzionalità alla forma, e quasi un certo principio di essa. Dottrina illogica, in quanto destinata a

rispondere al problema se la forma o la materia sia il principio individuante: ma che ha il grande merito di negare sostanzialmente la possibilità stessa di dare una risposta a cotesto problema senza mutarne i termini; e quindi di negare il problema stesso, mal posto, come tutti quelli che sono suscettibili di soluzioni contrarie, o che, come direbbe Kant, danno luogo ad antinomie [1].

8. — *Sopravvivenza della ricerca scolastica.*

Ma non è da credere che col tramonto della Scolastica, quando fu scossa l'autorità di Aristotele e la filosofia moderna si mise per una nuova via, il problema del principio dell' individuazione sia stato abbandonato. Abbiamo già accennato che il Bruno, malgrado la sua viva aspirazione all'unità, non supera la concezione aristotelica; e se qui fosse opportuno, si potrebbe tracciare la storia dei tentativi che nell'età moderna sono stati fatti per risolvere quel celebre problema. Il quale investe la questione essenziale della filosofia, e non è un semplice tema di esercitazioni speculative, come di solito vengono considerati i problemi per cui più si appassionarono i filosofi medievali. La forma è, in fondo, l' idea del mondo, la sua ragione, il suo disegno, il logo, Dio; e la materia è, a sua volta, quel termine oscuro, ma irriducibile all'essenza stessa di Dio, che fa che il mondo si distingua da Dio, pure attuando un suo pensiero. Tutti che pensano questo mondo, comunque lo pensino, ci vedono un disegno, un ordine, qualche cosa di razionale, che lo rende intelligibile, per quel tanto almeno che ci appar tale. Galileo riduce l' intelligibilità della natura, che per lui è lo stesso mondo nella sua totalità, ai rapporti matema-

---

[1] Sulle soluzioni medievali di questo problema si vegga GENTILE, *I problemi della Scolastica*[2], Bari, Laterza, 1922, cap. IV.

tici; e questi rapporti gli si rappresentano come leggi concepibili in sè, indipendentemente dal loro avverarsi nei fatti naturali, quasi logica che presieda all'operare, cioè al realizzarsi della stessa natura. Hegel costruisce una complicata logica pura, che renda intelligibile al filosofo il mondo; e questa logica, nel suo puro elemento o logo, gli si pone innanzi al pensiero come l'eterno disegno che si esegue nel mondo.

Nè mai sarà possibile vedere la realtà altrimenti che alla luce di un' idea, che, concepita la realtà come un fatto positivo e però contingente, si distacchi idealmente da questo fatto e si ponga appunto come pura idea, che non è fatto; e della quale si chieda: come divien fatto? Domanda che non viene ad essere sostanzialmente diversa da quella di chi cerca il *principium individui*. Questa suppone, com' è stato già avvertito e come ormai dev'esser chiaro, una originaria intuizione dualistica; e non dovrebbe sorgere nelle filosofie monistiche, che negano la trascendenza dell' ideale al reale, di Dio al mondo, e quindi della forma alla materia. Ma non basta che una filosofia si proponga di restaurare l'unità e che neghi la trascendenza, affinchè raggiunga quell'assoluto concetto dell' immanenza, a cui mira il monismo, e in cui soltanto è possibile sottrarsi all'antinomia del principio individuante. Hegel passa ordinariamente pel filosofo più immanentista che ci sia; e da chi fa il panteismo sinonimo d'immanentismo, egli vien rappresentato come il prototipo de' panteisti. Certamente, nessuno prima di lui aveva fatto gli sforzi poderosi che egli fece per liberare la realtà da ogni ombra di principii che la trascendano. Ebbene, egli stesso si trova innanzi alla necessità di concepire la forma astratta, che non è materia; e quindi innanzi all'universale che non è particolare, all' ideale che non è reale, così come tutti i cercatori del principio individuante; e deve domandarsi: come, o donde l' individuo?

9. — *Il problema in Hegel.*

Il problema più arduo forse che s' incontra nello hegelismo, è proprio questo: posta la logica, o nesso di tutte le categorie del reale, come, o donde la natura? Questa natura è il particolare che deve intervenire, dove non c' è se non l'universale; è l' incarnarsi del puro ideale nella materia, a cominciare dalla sua più semplice determinazione, lo spazio: è insomma l' individuo aristotelico. E questo problema in Hegel, comunque s' intendano le sue dichiarazioni in proposito, rimane, ed è forza rimanga, insoluto. Si ripete infatti per esso la difficoltà dell' idealismo platonico. Il logo è la pensabilità, o pensiero di tutto: sicchè una delle due: o non c' è altro che il logo; o c' è altro, ma non è pensabile (intelligibile). Nel primo caso, oltre il logo non c' è la natura; nel secondo, ci sarà la natura, ma non la sua filosofia; e se il logo è stato escogitato per intendere la natura, il logo non è più logo, quello che doveva essere. Sicchè la posizione del logo esclude la natura. E se l'universalità di quello non ci contenta, e siamo tuttavia assetati di effettività, di positività naturale e particolare determinatezza, non ci resta se non che abbandonare il logo, negare l' idea, come dice infatti Hegel. Ma questa negazione (perfettamente analoga all'opposizione del non-ente platonico all'ente), negazione che la stessa idea fa di se stessa, potrebbe aver valore se fosse un atto logico, interno quindi alla stessa sfera del logo, e non un atto che l'Idea, restando dentro questa sfera e svolgendo tutta la sua attività logica, non può mai compiere; e lo compie appunto quando supera la pura logicità e rompe la scorza dell' universale per porsi immediatamente come particolare. Rottura inconcepibile.

10. — *Perchè il problema hegeliano è insoluto.*

Anche Hegel, dunque, si propone e non risolve il problema del principio d'individuazione. Se lo propone e non lo può risolvere per quella stessa ragione per cui abbiamo visto che non attinge il vero concetto dalla dialettica (il suo logo) come un puro pensato, o realtà presupposta dal pensiero: quella realtà astratta, che già s'era idealizzata con Platone in universali, dai quali, come profondamente vide Aristotele, non è possibile ridiscendere agl' individui della natura.

Per questa via dunque l' individuo non è stato trovato, e non si può trovare. Nè perciò è attingibile quella natura, che con i suoi individui si contrappone al pensiero.

CAPITOLO VI

L'ASTRATTO UNIVERSALE E IL POSITIVO

1. — *La questione degli universali.*

Un'altra celebre questione in cui si travagliano i filosofi medievali, e che non è stata eliminata di certo neppur essa al sorgere dell'età moderna, è quella del valore degli *universali*; e anche in essa è impegnato il concetto dell' individuo, Perchè se s' intende in un modo o nell'altro il valore dell' universale, corrispondentemente si concepisce in un modo o nell'altro l' individuo; e se non si riesce a intendere in nessun modo l'universale, in relazione col quale si vuole intendere l' individuo, rimane per necessità insoddisfatta altresì l'esigenza di concepire l' individuo.

2. — *Nominalismo e realismo.*

Chi non ha sentito parlare del *nominalismo* e del *realismo*, tra cui si divisero gli Scolastici del secolo XIII? Gli uni, compromettendo la realtà d'ogni principio ideale che si media in più d'un individuo, e quindi degli stessi dommi cristiani che affermano siffatti principii, negavano che nella filosofia aristotelica ci fosse posto per universali esistenti come tali, come li aveva concepiti Platone: la sostanza dovendosi, secondo Aristotele, concepire come individuo, sinolo (σύνολον), o tutt' insieme di forma e di materia. Non dunque semplice universale, ma univer-

sale particolarizzato. E non importa che l' intelletto conoscendo s' investa della sola forma degli individui, e abbia per proprio oggetto soltanto l'universale. L'intelletto conosce questo universale degli individui, nei quali la sua idealità s' incorpora con la materia; e fuori dei quali esso non è altro che un puro *nome*.

Gli altri, sviluppando il motivo platonico permanente nell'aristotelismo, opponevano, a loro volta, che se l'universale non è reale, non potrà essere reale l'individuo; il quale è determinazione dell'universale, e non può non attingere in questo ogni principio del suo proprio essere. In tanto ha realtà l' individuo, in quanto e per quanto partecipa dell'universale. E appunto perchè ciò è da dire di tutti gl'individui, la realtà dell'individuo è effimera e transeunte, dovendo esso concorrere con la realtà di tutti gli altri individui; laddove l'universale, nella sua unità, ha una realtà costante ed eterna. Talchè l' individuo è e non è reale. Non è veramente reale, in quanto individuo che si distingue ed oppone all'universale; è reale, in quanto, spogliandosi dei limiti della propria individualità, coincide con l'universale. Questo invece è reale, assolutamente reale.

3. — *Critica del nominalismo.*

Il nominalismo evidentemente è una soluzione naturalistica e materialistica; la quale, risolvendo la realtà negl' individui, tende a sopprimere la loro intelligibilità, negando il valore assoluto di quegli universali, onde sono intelligibili. E tende quindi a negare ogni valore al pensiero, il quale, contrapposto a codesti individui che soli sono reali, non può essere altro che nulla. L'universale, puro nome (o concetto, come pure fu detto dai *concettualisti*, che parteggiarono anch'essi in sostanza, pel nominalismo; ma concetto scevro di quella realtà che appartiene soltanto agli individui), in quanto è presente nell' individuo,

non risolve in sè l' individuo, universalizzandolo; anzi esso si risolve nell' individuo, particolarizzandosi. La forma cioè di ciascun individuo, poichè non è la stessa forma degli altri individui per modo da potersi concepire indipendentemente da ciascuno di essi, non è più forma universale, ma particolare: la forma data *hic et nunc*, la quale nel suo essere *omnimode determinatum* riesce inafferrabile al pensiero, ineffabile, inintuibile: realtà spoglia appunto di ogni forma, e però priva di ogni luce di pensiero, come puro presupposto astratto del termine di esso pensiero. L' individuo, insomma, puro individuo, non è nè anche individuo: non è niente.

4. — *Critica del realismo.*

Il realismo, d'altra parte, cade nel difetto opposto. Tant' è vero che *in vitium ducit culpae fuga si caret arte*. Se l'universale è già reale, e l' individuo non può aggiunger nulla a quella realtà, in che consisterà, dunque, l' individualità dell' individuo ? Si ritorna alla grande difficoltà di Platone, chiuso nel circolo delle idee, senza poter più tornare in quel mondo, a spiegare il quale le idee erano state da lui escogitate.

5. — *Critica delle teorie eclettiche.*

Nè meglio riuscirono allo scopo le teorie eclettiche, come quella di Avicenna, ripresa poi e largamente svolta e diffusa da Tommaso d'Aquino. Il quale ammise coi nominalisti gli *universalia in re*, ne distinse coi concettualisti gli *universalia post rem*, poichè l'uomo li astrae dalla esperienza sensibile costituendo i concetti; ma sostenne coi realisti il valore degli *universalia ante rem*, pensieri di Dio, destinati a realizzarsi nel mondo degl' individui naturali, ma già reali in Dio. Soluzione, che assomma le difficoltà delle tesi opposte che vuol conciliare; perchè

se gli universali *post rem* non sono gli stessi universali *in re*, la loro differenza significa appunto che, astraendo gli universali dagl' individui a cui ineriscono, si sottrae ad essi quella realtà che essi hanno soltanto aderendo alla individualità; e quindi il concetto è alterazione dell'oggetto e dilungamento dall'essere genuino delle cose che ci si propone di conoscere mediante il concetto; e cioè le cose nella loro individualità sono inconoscibili per Tommaso proprio come per ogni nominalista.

Nè la conoscibilità delle cose si può fondare sul concetto dell'*universale ante rem*. Perchè anche questo universale è ben diverso dagli altri due; nè quindi può garantire il valore del terzo, che si realizza nella mente dell'uomo. Inoltre, premessa alla cosa individuale la realtà dell' universale che essa attua, ma che è già realizzato nella mente di Dio, la realtà di questo universale rende inintelligibile in che possa consistere l'ulteriore sua attuazione, poichè essa è già realtà piena, in tutte le sue possibili determinazioni, nessuna delle quali può mancare all' idea, che Dio si risolverebbe a realizzare. E la conclusione è, che anche l'*universale ante rem*, nonostante la compagnia dei suoi fratelli *in re* e *post rem*, rimane tutto solo, chiuso nella sua pura idealità, inetto a spiegarci l'essere dell'individuo. Se il mondo è preceduto dalla propria idea, e questa è reale, il mondo è impossibile. Ed eccoci, dunque, anche per la questione degli universali, innanzi a un'antinomia insolubile: la realtà dell' individuo non si rende intelligibile senza la realtà dell'universale; ma la realtà dell' universale rende inintelligibile la realtà dell' individuo.

6. — *L'antinomia degli universali.*

Quest'antinomia è anche più tormentosa e assillante di quella che scaturisce dalla ricerca del principio individuante, perchè universalizzare l' individuo è condizione

imprescindibile per concepirlo, anzi è lo stesso atto del pensarlo. E senza individuo, *hic et nunc*, non c' è natura: e tutto il concreto, la vita di cui viviamo, ci sfugge e svanisce. Ma universalizzare è pure idealizzare, e vedersi quindi sfuggire d' innanzi, per un altro verso, tutto il reale, che è sempre particolare, determinato, individuo.

7. — *Descartes, la metafisica e l' empirismo.*

La filosofia moderna con Descartes cominciò senza dubbio a sottrarsi alle strette di quest'antinomia quando disse: *cogito, ergo sum*. Cominciò a sottrarvisi, perchè in quel *cogito* la concretezza dell' individuo (io che penso) coincide con l'universalità del pensiero. Ma questa coincidenza ha luogo in Descartes, in quanto il pensiero è pensiero mio (di chi dice: *cogito*) e sono io che penso: cioè in quanto la realtà che si pensa è lo stesso pensiero che pensa. Di guisa che, appena nello stesso Descartes il pensiero si rivolgerà dal soggetto che si realizza nel proprio pensiero, alla realtà che si pone innanzi al soggetto in virtù del suo pensiero, la coincidenza verrà meno, si riaprirà l'abisso tra individuo e universale, e la filosofia sarà di nuovo costretta ad oscillare tra un mondo intelligibile ma non reale (che sarà il mondo razionale dei metafisici, da Cartesio a Wolff) e un mondo reale sì, e ben saldo, ma non intelligibile, ancorchè oscuramente sentito e lampeggiante attraverso impressioni sensibili sconnesse e molteplici (che sarà la « natura » da Bacone e Hobbes a Hume). O metafisica di ombre vane, o prostrazione della ragione innanzi al massiccio ignoto e inconoscibile.

8. — *Merito di Kant, e suo errore.*

Quando viene Kant con la sua sintesi a priori che lega l' intuizione al concetto in un rapporto, dal quale l'una e l'altro dipendono, e senza il quale perciò nè l'una

nè l'altro sono, si riprende bensì, con assai maggior vigore di Cartesio, lo sforzo di fare immanente l'universale all' individuo, e quindi render questo davvero concepibile. Ma Kant stesso oppone al fenomeno il noumeno, in cui è la vera radice dell' *individuale* oggetto di quell'esperienza, senza la quale il pensiero resterebbe chiuso nella rete universale delle sue forme pure (che sono, nel linguaggio kantiano, gli universali degli Scolastici). E quando, dopo Kant, si toglie di mezzo il noumeno, e nello stesso pensiero che è l'universale si reca l'elemento o il momento individuale, la speculazione, che pure afferma non potersi concepire altro individuo che l'autocoscienza, non sa rendere intelligibile questa autocoscienza se non trascendendola nella natura e nella pura logica, che è, un'altra volta, il regno degli universali, sul quale, come sull' impero di Carlo V, il sole non tramonta mai, e dal quale non è possibile uscire. L'universale insomma si torna a separare dall' individuo, per rivoltarsi contro di esso, e divorarlo.

9. — *Il nuovo nominalismo prammatistico.*

Negli ultimi tempi la questione degli universali è ritornata in onore nella dottrina del *carattere pratico* delle leggi e dei concetti matematici e naturalistici. La quale merita una considerazione a parte, perchè, mentre rinnova il vecchio nominalismo, pare accennare, ancorchè da lontano, a quella dottrina dell' immanenza dell'universale nel particolare, in cui, come si vedrà meglio in seguito, consiste propriamente l' individuo, che soltanto è individuo, ma non è natura.

Alcuni gnoseologi moderni, venuti la maggior parte alla filosofia dalle scienze naturali o matematiche, e ispirandosi a osservazioni scaturite dalla stessa critica di queste scienze (Avenarius, Mach, Rickert, Bergson, Poincaré, ecc.), hanno avvertito che i concetti dei naturalisti come

le definizioni dei matematici hanno soltanto quel valore che vien loro conferito dal servire a certi fini determinati. Non rispecchiano il reale, che è sempre diverso, e quindi meramente individuale; e perciò non sono vera e propria conoscenza. Nel caso delle scienze naturali, sono piuttosto simboli, etichette, schemi riassuntivi e mnemonici, foggiati dall'uomo allo scopo di orientarsi nell'esperienza, di dominare col minimo sforzo la grande folla delle percezioni singole e comunicare altrui in formule abbreviate le proprie esperienze; nel caso delle scienze matematiche, sono costruzioni convenzionali, la cui validità perciò è voluta, ma non è concepibile come esistente in sè, e quindi come vera: è voluta cioè, potendosi anche non volere. Molte sono le varietà di queste concezioni gnoseologiche, che si possono però tutte denominare, come alcune di esse infatti sono state battezzate, *pram-matistiche*; perchè, contrapponendo la conoscenza all'azione e la verità ai fini pratici del volere, negano il carattere conoscitivo e quindi il valore di verità ai concetti universali proprii delle scienze naturali e alle matematiche, e attribuiscono a tali concetti il carattere di azioni dirette al raggiungimento di uno scopo.

10. — *Differenza tra l'antico e il nuovo nominalismo*

La differenza tra il nominalismo moderno e l'antico starebbe in ciò, che laddove l'antico manteneva la necessità del concetto per la conoscenza dell' individuo, il moderno rinunzia affatto al carattere universale della conoscenza, e pone l' individuo stesso, nella sua stretta individualità, di fronte al pensiero. La cui conoscenza si ridurrebbe pertanto, quand'è conoscenza, a semplice *intuizione* immediata. Differenza per altro che è più un'esigenza, essa stessa, che una reale deduzione; poichè è molto difficile dimostrare che, sia pure per semplice intuizione, il pensiero possa affisare un oggetto affatto individuale senza

veruna luce di universalità. Quand'anche l'oggetto intuito non sia intuito neppure come un esistente (e nè anche come un non esistente); quando, tutto assorto nella contemplazione, lo spirito non abbia ancora discriminato punto l'oggetto, ei non potrà non investirlo, almeno, dalla categoria dell' *intuito*, senza di che intuizione non ci sarebbe. Categoria, che importa il concetto dell'essere, o dell'oggetto, o come altrimenti si voglia denominare. Sicchè l' individualità nuda non è intuibile.

II. — Loro identità.

Ma che individuo è quello che il nuovo nominalismo contrappone al generico concetto? Non è esso propriamente una pura estrema individualità, spoglia d'ogni determinazione, bensì un individuo, sempre, formato, determinato: *un cane*, p. es., che è qui ora innanzi a me, e non *il cane* (la specie *cane*) che lo zoologo foggia ritagliando le differenze individuali dalle rappresentazioni dei singoli cani: differenze, senza le quali non c'è più un cane vivo, ma soltanto un tipo artificiale, utile alla sistemazione delle forme osservate e al loro apprendimento. Ora, cotesto individuo evidentemente è intuito in quanto è determinato anche giusta quel tipo, per artificiale che questo voglia considerarsi; e quanto viva è la coscienza dell'imprecisione e arbitrarietà del tipo ritagliato dall'esperienza viva, altrettanto imprecisa e arbitraria sarà per noi l'intuizione del singolo, che a quello si appoggia. E tanto la nostra intuizione si perfezionerà, acquistando di precisione e necessità, quanto più si verrà perfezionando il nostro concetto, spogliandosi della sua artificiosità e adeguandosi sempre più da vicino all'intima essenza del reale; finchè, se ci persuadiamo filosoficamente che la intima essenza di questo cane, come di questa pietra e di tutto, sia lo spirito, il concetto di questo, ed esso per l'appunto, ci farà intuire, e cioè, propriamente, pensare l' individuo.

Ma, restando nel presupposto che l'obbiettività non sia se non dell' individuo, a cui il pensiero deve aderire senza compenetrarlo delle sue costruzioni, de' suoi concetti, e cioè di se stesso, non è possibile sfuggire alle conseguenze, disastrose per la conoscenza, che derivavano dal vecchio nominalismo, e che derivano tuttavia dal nuovo.

12. — Il carattere praticistico del nuovo nominalismo, e il primato kantiano della ragion pratica.

Al vecchio errore, per altro, di voler raggiungere l' individuo senza l'universale, il nominalismo della moderna gnoseologia delle scienze ne aggiunge uno nuovo, derivante dall'equivoco che si annida nella concezione prammatistica. L'equivoco in verità non è di data recentissima. Prammatistica è la celebre teoria esposta da Kant nella *Critica della ragion pratica,* del primato della ragion pura pratica nella sua unione colla speculativa. « Se la ragion pratica », dice Kant [1], « non potesse ammettere e pensare come dato nient'altro che ciò che la ragione *speculativa* per sè le potesse presentare per propria cognizione, la ragione speculativa terrebbe il primato. Ma, posto che essa avesse per sè principii originali a priori, con cui fossero legate inseparabilmente certe posizioni teoretiche, le quali però si sottraessero a tutta la cognizione possibile della ragione speculativa (benchè non dovessero contraddire ad essa), allora la questione è di stabilire quale interesse [2] sia il più alto (non quale dovrebbe cedere, perchè l'uno non si oppone necessariamente all'altro); di stabi-

[1] *Krit. d. prakt. Vernunft,* in *Gesamm. Schriften* hg. v. der Preuss. Akad. d. Wissensch., Bd. V, pp. 119-120 (trad. Capra).

[2] « Ad ogni facoltà dello spirito », ha già detto Kant, « si può attribuire un *interesse,* cioè un principio, che contiene la condizione alla quale soltanto vien promosso l' esercizio di questa facoltà ».

lire, se la ragione speculativa, la quale non sa niente di tutto ciò che la ragion pratica le propone di ammettere [*immortalità dell'anima, libertà del volere ed esistenza di Dio,* oggetti di quella speculazione metafisica che la *Critica della ragion pura* ha dimostrato illegittima], debba accettare queste proposizioni, e, quantunque per essa siano trascendenti, cercare di conciliarle coi suoi concetti, come una possessione estranea che le viene affidata, o se essa sia giustificata a seguire ostinatamente il suo interesse particolare, e, secondo la canonica di Epicuro, a rigettare come vuota sofisticheria tutto ciò che non può confermare la sua realtà oggettiva mediante esempi evidenti, che devono essere stabiliti nell'esperienza, per quanto ciò sia legato coll' interesse dell'uso (puro) pratico, e in sè non sia nè anche contraddittorio coll'uso teoretico, semplicemente perchè reca veramente pregiudizio all' interesse della ragione speculativa, in quanto sopprime i limiti che questa si è posti, e l'abbandona a tutte le assurdità e a tutte le illusioni dell' immaginazione »

La ragione speculativa, come si vede, non è altro che la filosofia dal punto di vista della *Critica della ragion pura,* la quale mira a dimostrare la possibilità della matematica e della fisica, e non suppone altro mondo oltre quello che queste scienze si propongono di conoscere: cioè, la natura. La ragion pratica, d'altra parte, è, in sostanza, la filosofia dal punto di vista dello spirito o della legge morale, la quale ci trae ad affermare la libertà, l' immortalità e Dio. Quale delle due filosofie deve prevalere? Poichè, dice Kant, quella stessa ragione, che speculativamente non può spingersi oltre i confini dell'esperienza, praticamente può giudicare e giudica secondo principii a priori, ed enuncia proposizioni che, mentre non sono contrarie alla ragion speculativa, spettano imprescndibilmente all'interesse pratico della stessa ragion pura; cioè sono tali che il negarle renderebbe impossibile una morale; la ragione in generale, e però la stessa ragione

speculativa, deve ammettere queste proposizioni. « Ammetterle bensì », si affretta ad avvertire, « come qualcosa di estraneo, che non è cresciuto sul suo terreno, ma che però è sufficientemente attestato: e deve cercare di confrontarle e di connetterle con tutto ciò che ha in suo potere come ragione speculativa, pur *convenendo che non sono sue cognizioni, ma estensioni del suo uso sotto un altro rispetto, cioè, sotto quello pratico* ». Sicchè si evita il conflitto tra le due ragioni in quanto la speculativa si sottomette alla pratica; ma si sottomette, secondo Kant, non perchè la ragione, passando dall'uso teoretico al pratico, estenda le proprie cognizioni, e veda più in là che prima non vedesse; non perchè la ragion pratica abbia nulla da insegnare alla speculativa: bensì perchè la ragion pratica ribadisce la catena che tiene quella speculativa dentro i cancelli dell'esperienza, dove soltanto è legittimo il suo uso, secondo la *Critica della ragion pura.*

13. — Critica del prammatismo kantiano.

Se non che, se le proposizioni a cui è legato inseparabilmente l' interesse della ragione nel suo uso pratico, non sono cognizioni, ma semplici postulati o articoli di fede, cui soltanto l'interesse pratico può conferire un valore, esse non sono comparabili alle proposizioni della ragione speculativa; e quindi non c'è nè la possibilità del conflitto, nè della sua soppressione mediante la subordinazione della ragione speculativa; e la teoria del primato è incomprensibile. Affinchè si possa concepire il conflitto e il primato che lo dirime, bisogna mettere i postulati della ragion pratica (semplici postulati, e non cognizioni della mera ragion speculativa) sullo stesso piano delle cognizioni della speculativa: come fa, in realtà, Kant appellandosi dalle due ragioni, alla ragione unica che è sempre quella, tanto nel suo uso teoretico quanto nel suo uso

pratico. E allora non solo le proposizioni della pratica sono postulati per la speculativa, ma tutte le proposizioni di questa non sono più che postulati per quella; e l'unica ragione non potrà dichiarare meri postulati le sole proposizioni della ragione pratica, senza pagar questa di parole, e parteggiare in fatti per la speculativa. Non dirimere, pertanto, il conflitto, anzi inasprirlo.

In realtà, la ragione superiore, che è la filosofia, se prima, speculando sulla natura, non ha potuto giustificare se non la causalità, e ha dovuto rifiutare quindi la possibilità d'una scienza della libertà; speculando poi sulla moralità, che è realtà spirituale, scopre la libertà. Non la scopre già nel suo uso pratico, bensì nel suo più alto uso speculativo, qual è quello per cui ci si rende ragione della stessa attività spirituale, alla presenza della quale s'era ben trovata nella *Critica della ragion pura*. E quando Kant si ferma ad affermare il valore puramente pratico dei principii della volontà, egli equivoca tra ragion pratica come volontà che si toglie ad oggetto della *Critica della ragion pratica* e ragion pratica secondo il concetto che si conquista attraverso questa *Critica*: tra quello che si può dire il fatto della morale, e la filosofia della morale. Dal punto di vista della ragion pratica come filosofia, i postulati sono cognizioni vere e proprie, e, come semplici postulati, non si possono considerare nè pure dal punto di vista della ragion pratica vera e propria (che non è mai l'oggetto d'una speculazione, ma una speculazione essa stessa), sibbene da quello della così detta ragione speculativa: ossia di quella che, nella *Critica della ragion pura*, si chiude nei limiti dell'esperienza, o come oggi si direbbe, senz'altro, della *scienza*. La quale, dichiarando postulati quei tali principii, li svaluta e non li conserva; nè sottomette davvero sè alla morale, anzi la morale a sè, naturalizzando lo stesso atto morale, che viene a considerare un semplice fatto condizionato

da siffatti principii, ai quali non essa può attribuire valore necessario ed assoluto.

14. — Critica del nuovo prammatismo gnoseologico.

Sicchè il prammatismo del primato della ragion pratica nel senso kantiano è una sorta di scetticismo naturalistico. E tale è ogni prammatismo che svaluta un atto di conoscenza per rivalutarlo come atto pratico. Il quale non può esser tale, se non ha valore conoscitivo, cioè se non pone innanzi allo spirito una realtà obbiettivamente e universalmente valida.

Come di fronte alla filosofia la morale kantiana non ha valore (morale) se i postulati, a cui è legato inscindibilmente l'uso pratico della ragione, non sono vere e proprie cognizioni; così, di fronte alla medesima, questa economicità dei concetti dei nuovi gnoseologi non sarebbe vera e reale economicità, se, per essere utili, gli schemi e i simboli della scienza non fossero veri, e non si potesse quindi dire che utili piuttosto essi sono, in quanto hanno una verità: diversa al certo dalla verità delle rappresentazioni o percezioni del singolo, ma pur tale che solo in funzione di essa si renda possibile quest'altra.

Si dice infatti che tali schemi e simboli foggiati dalla volontà servono al fine di padroneggiare la massa delle esperienze singole e particolari; ma è pure evidente che questo servizio essi non potrebbero rendere, ove cancellassero il carattere conoscitivo delle particolari esperienze. Anche ciascuna di queste esperienze particolari può essere considerata — superata che sia — come utile; ma utile può essere solo a patto di essere esperienza vera, ossia esperienza avente il suo valore di esperienza. Così, utile è in verità ogni concetto naturalistico in quanto effettivamente esso compenetra di sè l'intuizione del singolo, e la rende possibile appunto come vero e proprio concetto.

15. — L'unità dell'universale e del particolare.

L'errore nasce sempre dal non guardare all'unità dell'universale e del particolare, in cui consiste precisamente l' individuo: e nel credere che innanzi al pensiero l'universale, come antecedente o conseguente, si ponga fuori del particolare, e viceversa. Fallace credenza, in cui non s'incorrerebbe se non si considerassero i due astratti momenti, che l'analisi coglie nell' individuo, astrattamente, come elementi dell' individualità pensata (che per sè è inerte e inorganica) anzi che pensante.

16. — L' individuo.

Così anche oggi, come al tempo di Aristotele, si acuisce nelle filosofie della pura esperienza, dell' intuizionismo e dell'estetismo, l'esigenza della individualità come concretezza del reale, e si batte in breccia contro le astrazioni del pensiero che universaleggia l'esperienza, chiudendosi in se stesso. Ma la filosofia, in verità, non riesce a sottrarsi all'alternativa antica del concetto vuoto o dell'intuizione cieca. Da una parte, la luce, la chiarezza del pensiero a se stesso, l'elaborazione soggettiva dei dati immediati; elaborazione che si allontana dai dati, e ne perde le tracce. Dall'altra, il dato, l' immediato, il positivo, il concreto, che è *hic et nunc*, ma non si riesce a raggiungerlo. Tutti assetati d' individualità; ma che cosa sia quest'individuo, a cui bisogna abbracciarsi per uscire dal pelago senza fondo del pensiero e dei suoi schemi privi d'ogni portata teoretica, nessuno sa dirlo. La domanda è quella medesima che si mosse Aristotele, insoddisfatto dell' idealismo platonico. E resta tuttavia senza risposta.

17. — *La positività dell' individuo.*

Per rispondere a tale domanda bisogna tornare appunto all'origine ideale di questa esigenza dell'individuo, e tener presente il motivo per cui, sorta con Socrate e Platone la coscienza del pensiero come realtà che si stacca dal puro immediato, oggetto dell'esperienza, si sentì il bisogno dell'elemento individuale che al pensiero — quale cominciò a fissarlo di fronte allo spirito la speculazione platonica — era del tutto sfuggito. Che cosa mancava a quel pensiero ? Dalla polemica aristotelica contro la teoria delle idee e dagli sforzi che lo stesso Platone fece nella sua speculazione per concepire il rapporto delle idee con la natura, è chiaro, che il difetto delle idee, subito avvertito e tornato poi sempre ad avvertirsi nella storia della filosofia ogni volta che il pensiero si è alienato dalla realtà empirica, è questo: che le idee sono state già concepite come idee della realtà e non come la realtà stessa, così come l' idea della casa, che un architetto deve costruire, non è la casa. Ora, in questo caso, l' idea di un architetto, che è una realtà per se stessa nella mente dell'architetto, potrà anche non tradursi mai in realtà; e ad intendere il suo essere non occorre perciò che si vegga la casa già costruita, bastando che essa, in quanto idea, sorga (possa sorgere) in chi la concepisce. Nel caso invece delle idee e della realtà, in generale, la realtà c'è già; e alle idee si pensa infatti movendo da questa; e le idee sono escogitate come a principio o causa di essa. Sicchè queste idee, effettivamente sono pensate come principio della realtà; e il loro concetto ha bisogno di un'integrazione per diventare concetto della realtà. La quale realtà, pertanto, non è altro che le idee stesse, ma con una sola differenza che le *idee non sono reali; e la realtà sono le idee realizzate.* All'ideale, proprio del pen-

siero, il reale, che, per Platone e per tanti altri dopo di lui, è proprio della natura, si oppone e si aggiunge solo in quanto l'ideale ha da esistere, e il reale esiste. Se Platone dice che quel che esiste veramente o, per di più proprio, È, è anzi l'idea che la cosa, egli intende dell'*esistere* o *essere* nel pensiero, non di quell'essere che (come dice Kant e tanti con lui, ponendosi a quello stesso punto di vista, a cui si colloca, del resto, lo stesso Platone quando passa ad opporre le idee alle cose) non è la nota di un concetto. Nè Platone, nè nessun altro mai ha negato che l'idea del cavallo non è un cavallo che si possa cavalcare.

18. — Il positivo.

Orbene, la natura di Aristotele, l'individuo, è appunto questo essere che è, e non soltanto dev'essere: è il *positivo*. Positivo è ciò che è posto, è in essere, e non più *in fieri*: ove si concepisca come effetto, o risultato d'un processo, di esso non si pensa che ci sia solo il principio, o magari il processo tuttavia in corso; ma c'è già il risultato. Il fare che lo spiega, ha ceduto il luogo al fatto; il processo della sua formazione è esaurito. Questo il significato che si dà tutti al *positivo*. Positivo è il fatto storico, in quanto non è più l'ideale di un popolo o di un uomo, ma una realtà già attuata, e che nessuno potrebbe fare che non fosse. La quale perciò s'impone con forza ineluttabile allo spirito, che pare la subisca, nella forma puramente teoretica del suo operare. Positivo è ogni fatto della natura, in quanto osservato, cioè già osservato: che non sarà, perciò, ma è; ossia, propriamente, è stato. Positivo, in conseguenza, diciamo l'uomo che nello speculare o nel fare si attiene non a quel che dev'essere, e potrà anche non essere, ma a quel che è già, effetto del passato, che, in quanto tale, nessuno può

disfare: terreno ben saldo, su cui si può camminare sicuri. Al pensiero, come Platone lo concepì, e come rimase poi sempre concepito, quale universale che non è lo stesso particolare delle singole cose, manca, non ogni realtà, ma questa realtà realizzata, che è il positivo. Manca, noi sappiamo già, ed esso non può generarla; poichè l'idea se è irreale rispetto a quell'altra realtà, in se stessa intanto è realizzata. E l'individuo di cui si va in cerca è appunto il *positivo*.

19. — Il positivo posto dal soggetto e il positivo posto da altri.

Ma il positivo si può intendere, anch' esso, in due modi differenti, perchè se positivo è ciò che è stato posto, il positivo può essere posto dal soggetto per cui è positivo, o da altri. Il positivo, di cui il pensiero, come puro universale, ha bisogno, non può essere il positivo posto dal soggetto. E si badi: le stesse idee platoniche (come le idee cartesiane, e lo stesso logo hegeliano) sono già esse stesse un positivo, perchè pensabili solo in quanto già reali (come *idee*), e non da realizzare. Ma non sono positive allo stesso titolo delle cose che ne devono nascere: nè sono reali perciò rispetto a queste. Cioè, la mente, che pensa alle idee, e soltanto alle idee, le pensa già reali: quindi come una realtà positiva (che si può immaginare oggetto di una reale positiva esperienza nell' Iperuranio). Ma quando la mente le pensi in rapporto con le cose, queste sono positive, e le idee non più; in guisa che in rapporto alle cose stesse, le idee non si possono più considerare, malgrado tutta la loro trascendenza, un risultato, un che di positivo, al quale sia postumo il processo soggettivo della mente che vi si riferisce. Le idee, in quanto servono alla conoscenza delle cose e adempiono perciò alla funzione che è loro propria nel pensiero, sono intrinseche alla mente, e valgono per quel che valgono in essa, ripro-

dotte dalla anamnèsi, senza la quale la loro intimità alla mente sarebbe affatto inutile e nulla. In altri termini, le idee, in quanto immanenti alla mente, non sono niente di positivo; ma implicano e richiedono un processo della mente, il quale s' inizia già con la immanenza stessa delle idee, ancora implicite e oscurate dalle ombre della immediata esperienza sensibile (dalla tenebra, come dice immaginosamente Platone, del carcere in cui l'animo cade). Immanenza, che non è altro che la presenza immediata della verità alla mente, la quale deve acquistare tuttavia coscienza del proprio contenuto. E in generale, così in Platone come in tutti i sostenitori della cognizione a priori o delle idee innate, l'universale non è mai positivo in quanto adempie alla sua funzione nella conoscenza. Non è qualche cosa di estraneo al soggetto e presupposto da esso, ma una posizione ed esplicazione reale della sua stessa attività. Che è poi il concetto accentuato dall'empirismo. Il quale, se contrappone la sensazione o esperienza immediata al concetto, lo fa proprio per questo: che il concetto è posto dal soggetto, è sua astrazione, costruzione, presupposto, ecc., e non è il positivo: quel positivo, che allorchè si presenta al soggetto, è già, e bisogna che già sia perchè possa presentarsi; e solo a questo titolo può dirsi che sia pel soggetto. E questo è il vero positivo: il già posto, ma non da noi: come è l'individuo nella sua particolarità. Laddove l'universale o è, come avverte l'empirista, quel che noi lo facciamo: o quel che è già, ma in quanto noi stessi lo rifacciamo, come dice l'apriorista; come dice, p. es., il filosofo italiano Vincenzo Gioberti, il quale presuppone bensì l' intuito diretto dell'universale (o della cognizione necessaria), ma ravviva ed assorbe l' intuito nella riflessione, che dell'intuito acquista consapevolezza per l'opera graduale del soggetto, e ne fa quindi il sostegno del nostro conoscere.

20. — *Soggetto che pone il positivo, e soggetto per cui è posto.*

Il positivo dunque, che è posto da noi, può mostrarsi nella sua positività in quanto noi ci opponiamo a noi stessi. Storicamente è positivo un fatto in quanto opera d'altri, o se nostra, di un « noi » che s' è posto in quel fatto, e che non si può disfare. Che se noi, anzi che la differenza tra il nostro attuale soggetto e il nostro soggetto passato, consideriamo l' identità, come facciamo, p. es., moralmente, in quanto ci vergogniamo e pentiamo del fatto e lo espiamo, e quindi moralmente lo disfacciamo, disfacendo quel noi che fummo nell'operare a quel modo, allora il fatto perde la sua positività. Non è più niente di reale (moralmente parlando), come non c' è più una macchia che già sia stata lavata.

Il soggetto, in conclusione, si trova, a quel che pare, innanzi al positivo quando si trova innanzi alla realtà realizzata, che non sia opera sua: e allora è alla presenza dell' individuo.

Ma è poi pensabile veramente una tale positività ?

CAPITOLO VII

L' INDIVIDUO COME IO

1. — *Critica del positivo estrasoggettivo.*

L' individuo come reale positivo che è posto, ma non dal soggetto per cui è posto, per quanto s' imponga al pensiero come la vera sola realtà a cui egli possa appoggiarsi, è, a ben riflettervi, un concetto assurdo. Giacchè esser posto pel soggetto senza essere posto dal soggetto è una contraddizione in termini per chi approfondisca il senso delle parole « posto pel soggetto ».

Posto pel soggetto vuol dire: oggetto. Volendo negare ogni dipendenza dell' individuo positivo dal soggetto, che ha bisogno di presupporlo per appuntarsi nel reale, lo si spoglia, o meglio si fa di tutto per spogliarlo, di ogni elemento che in esso possa attestare l'azione del soggetto. Si mira a depurare e potenziare la sua individualità, sottraendola ad ogni forma di universalità conferitale dal pensiero del soggetto che lo assume a materia della propria elaborazione. Ma ogni sottrazione e depurazione deve arrestarsi a un limite, sorpassando il quale l' individuo cesserebbe di essere quel punto d'appoggio al quale il soggetto ricorre per uscire dalle pure idee che lo chiudono nella sfera soggettiva, e comunicare col reale. E questo limite, com' è ovvio, è segnato dal punto, di là dal quale l'oggetto cessa di esser tale pel soggetto:

termine della coscienza, qualche cosa di relativo all' Io. Spogliare l'oggetto di questa relazione assoluta, ond'egli è avvinto al soggetto, è distruggerlo quale oggetto che possa valere come tale. Sicchè l'individuo positivo non può esser concepito altrimenti che relativo al soggetto.

2. — *L' intuizione dell'estrasoggettivo.*

Oggi, da Kant in poi, s'insiste molto sul valore dell' *intuizione* come antecedente necessario del pensiero e tramite ond'essa entra in rapporto col reale. E Aristotele egualmente insistette sulla necessità della sensazione, — che è questa stessa intuizione dei moderni, — come presenza immediata dell'oggetto, non in conseguenza di un atto soggettivo, e non perciò per proporzione e congruenza che il soggetto abbia generata nell'oggetto, tra l'oggetto stesso e se medesimo. Ma questa intuizione o sensazione, eliminando dal rapporto tra i due termini del conoscere (soggetto ed oggetto) tutto ciò che si può ritenere secondario e derivato dall'azion del soggetto, non può infine distruggere il rapporto stesso, per porre innanzi al soggetto un oggetto tutto puro, in quella estrasoggettività, che fantasticamente si può immaginare in origine gli competa. L'oggetto irrelativo al soggetto è un nonsenso. E non c'è quindi originarietà e immediatezza d' intuizione che possa svestire l' individuo della sua veramente immanente relazione al soggetto.

3. — *Relazione.*

Ora, che significa relazione? Chi dice relazione, dice differenza; ma dice anche identità di termini. Due termini differenti, e soltanto differenti, si penserebbero in

modo che, pensando l'uno, non si penserebbe l'altro; ossia, il pensiero dell'uno escluderebbe assolutamente l'altro. Questa pura differenza può intercedere, dunque, soltanto tra due termini irrelativi. Per quanto diversi, questi termini della relazione son tuttavia tali che, pensando l'uno, si pensa l'altro; e il concetto dell'uno contiene pure in qualche maniera l'altro.

4. — *Assurdo del positivo estrasoggettivo.*

Il soggetto adunque dell'intuizione è, sì, differente dall'oggetto, ma non tanto che qualcosa di esso non sia in questo: non tanto cioè, che l'oggetto sia concepibile senza qualche cosa che gli appartenga in virtù dell' intuizione per cui è in rapporto col soggetto. La relazione pertanto dell'oggetto col soggetto, per cui il primo è posto pel secondo, implica di necessità il concetto che l'oggetto sia posto dal soggetto. E così il concetto del positivo non posto dal soggetto si chiarisce intrinsecamente contraddittorio.

5. — *Vanità dell'assunto nominalistico.*

Con ciò, per altro, non ci siamo sottratti alla esigenza della ragione, di integrare il pensiero universale, per cui s' intende il particolare, col positivo dell' individuo. Soltanto si è dimostrato che, contrapposto l' individuo all'universale, fatto dell'universale un sinonimo di soggettivo, ossia di ciò che è posto dal soggetto, l'individuo, come ciò che è posto bensì pel soggetto ma non dal soggetto, sfugge alla intuizione stessa e non si può attingere se non sopprimendone la estrasoggettività in cui consisterebbe la sua schietta individualità. Tutti i tentativi che si faranno in questo senso, sulla via del nominalismo, saranno sempre destinati a fallire.

6. — *Nuova posizione del problema dell' individuo.*

Ma noi che vogliamo contrapporre l'individuo all'universale, e non riusciamo a raggiungere l' individuo, abbiamo forse fissato e possediamo l'universale, che si vorrebbe integrare? O mentre ci affanniamo a inseguire l'ombra vana dell' individuo che ci servirà a dare saldezza di realtà effettiva all' idea universale, questa ci s' è dileguata alle spalle?

Ecco il punto a cui bisogna attentamente guardare per vedere se non fosse il caso di non correre avanti a noi, nè di tornare indietro, ma di fermarci, e abbracciarci al vero individuo che è in noi.

7. — *L'universale come categoria.*

L'universale è il predicato con cui s' investe il soggetto del giudizio, termine della nostra conoscenza, in quella sintesi a priori che è ogni nostro atto conoscitivo. La stessa intuizione, secondo che abbiamo visto, non è intelligibile se non come rapporto necessario, che è sintesi a priori tra l'elemento ideale onde il soggetto illumina a sè il termine intuito, e questo termine stesso che è il soggetto del giudizio in cui si può esplicare. Ebbene, il vero universale, o categoria, è appunto l'universale che può fare soltanto da predicato; l' individuo, quel soggetto che può fare soltanto da soggetto. La categoria poi (secondo quanto dimostrò Kant) è funzione del soggetto del conoscere, lo stesso soggetto attuale; come l'individuo è il contenuto dell'intuizione per cui il soggetto del conoscere uscirebbe da sè. Ma è possibile fissare il soggetto del conoscere, la categoria, l'universalità? Fissare una categoria significa definirla, pensarla: ma la categoria pensata è la categoria fatta soggetto di un giudizio, e quindi non più predicato, non più atto del soggetto. Tant' è vero

che prima di Kant nessuno aveva mai pensato a quelle categorie, che tutti usavano, e di cui tanti, anche dopo Kant, non riescono a rendersi conto chiaramente [1]. E prendiamo pure la categoria nel suo significato primitivo, aristotelico, di predicato universalissimo, che, come tale, non può essere mai soggetto [2]: e sia l' universalissimo concetto dell' « essere ». Può questo esser pensato, voglio dire semplicemente affisato dal pensiero, nella sua posizione di universale che non funge da soggetto? Ma affisarlo significa dire a se stesso: l' *essere è essere*; affermarlo, sdoppiarlo internamente nell' *essere* soggetto e nell' *essere* predicato; rispetto al quale l' *essere* soggetto, che è quello che solo realmente si possa dir d'affisare, non è punto universale, ma particolarissimo, e precisamente individuale: giacchè, se ogni cosa è essere (universale comprendente sotto di sè tutte le cose), l'essere non è ogni cosa: esso è soltanto se stesso, distinguendosi assolutamente da ogni altro possibile oggetto del pensiero come l'unico Essere. E altrettanto si dica della sostanza, della causa, della relazione e di ogni altro qualsiasi oggetto, a cui si voglia conferire il valore di categoria. La categoria, per così dire, non bisogna guardarla in faccia: e sarà categoria. Ma se ci volgiamo ad essa e la mettiamo in luce, essa s' individua, si puntualizza, si pone come un *quid* unico, e ha bisogno essa stessa di ricevere lume

---

[1] Cfr. in proposito le mie osservazioni nello studio: *Rosmini e Gioberti*, Pisa, Nistri, 1898.

[2] Si noti che la categoria aristotelica, come predicato universalissimo, in fondo non differisce dalla categoria kantiana, funzione del giudizio, quando il predicato del giudizio secondo la logica aristotelica si riesca ad intendere come va inteso: universalità che compenetra di sè e quindi determina e illumina il soggetto, che è tutta la materia del conoscere e che per tal modo il pensiero pensa. Sicchè il concetto del predicato è sempre, in sostanza, non un' idea pensata, ma un atto onde si pensa un dato contenuto.

da un predicato a cui deve esser riferita. Allora non è più categoria.

8. — *Particolarità dell'universale.*

Quello che diciamo della categoria, universale puro, evidentemente va ripetuto *a fortiori* d'ogni universale, in quanto vale come tale, ed assume pertanto l'ufficio di categoria. Ciascuna delle idee platoniche, sommi archetipi delle singole cose naturali, non si può pensare senza individualizzarsi. Giacchè se *questo* cavallo è cavallo (universale), il cavallo (universale), esso stesso, è cavallo; e trasportandoci sulle ali della fantasia platonica (quale si ammira nel *Fedro*) sopra il cielo, dove si vede appunto il cavallo (la cui vista rende possibile quaggiù quella dei singoli cavalli mortali), è chiaro che esso non si può vedere altrimenti che affermandolo, e facendolo cioè soggetto di un giudizio, nell' identico modo d'un qualunque ronzinante che s' incontri sulla terra e che ci si fermi a guardare. Anche quel celeste cavallo è unico nella sua natura incomunicabile e, quanto a sè, *omnimode determinata*; nè quindi può essere intuito o pensato se non togliendosi a termine da investire con la luce di un predicato che lo universalizzi; dicendo per esempio: « C' è il cavallo » dove l'*esserci* è categoria, e il *cavallo* è individuo.

L'universale, in conclusione, ha tanto bisogno, davvero, come vogliono i nominalisti, di particolarizzarsi nell' individuo, che, quando quest' individuo non c' è, e si cerca, esso stesso si pone come individuo, se non altro, di fronte a se stesso, facendo insieme da individuo e da universale. E la ricerca pertanto, con cui si crede di dover integrare l'universale come puro universale, è ricerca che tornerà vana, poichè l'universale come puro universale non si troverà.

9. — *La concretezza dell'universale e del particolare.*

Ora dunque possiamo dire che l' individuo e l'universale, nel loro antagonismo, sono due astrazioni. Pensate l' individuo, e lo universalizzate; pensate l' universale, e l' individualizzate.

E in conclusione, la ricerca del concetto dell'individuo è stata sempre orientata verso un'astrazione, movendo dall'altra astrazione dell'universale come idea da realizzare, o categoria da individuare. È stata una ricerca, la quale, trattando i due termini tra cui si muove il pensiero (individuo da assumere sotto la categoria, categoria che deve compenetrare l'individuo), non ha tenuto conto, niente meno, del pensiero stesso, a cui i due termini sono immanenti. Dall' universale che si può pensare ma non si pensa, e dall' individuo che si può intuire ma non si intuisce, bisogna tornare alla concretezza del pensiero in atto, unità di universale e di particolare, di concetto e di intuizione; e può darsi che il positivo scevro di contraddizioni sia per essere una volta raggiunto.

Capitolo VIII

IL POSITIVO COME AUTOCTISI

1. — *Pensiero astratto e pensiero concreto.*

La distinzione tra pensiero astratto e pensiero concreto è fondamentale; e il trasferimento dei problemi dal pensiero astratto al concreto è, si può dire, la chiave di volta di tutta la nostra dottrina. Solo guardando all'astratto senza aver coscienza del concreto, in cui esso s' innesta ed è concepibile, son potute sorgere molte e molte dottrine, le quali han gittato la filosofia in una selva di difficoltà inestricabili, e le hanno impedito la via ad uscire dall' empirismo. Giacchè, in fine, tutto l'empirismo è una visione astratta della realtà, e tutte le difficoltà provengono dalla posizione affatto empirica della mente non ancora sollevatasi al punto di vista speculativo.

2. — *Astrattezza della classificazione kantiana dei giudizi.*

Uno degli esempi più notevoli e più significativi che si possano addurre di coteste dottrine rampollate sul terreno del pensiero astratto è la tavola dei giudizi, da cui Kant nella sua *Critica* deduce la serie delle sue categorie. Distingue egli — tanto per additare il metodo da lui adottato — tre specie di modalità nel giudizio:

secondo che il giudizio è assertorio, problematico o apodittico; ossia secondo che il rapporto del predicato col soggetto vien pensato come reale, possibile o necessario. E non v'ha dubbio che, classificando i giudizi che noi possiamo schierarci innanzi al pensiero e distinguere nel contenuto della nostra mente, ad essa inerente ma da essa staccabile e comunicabile altrui perchè pensabile in se medesimo, vi siano tutte queste tre specie, e non più di queste tre specie, di modalità. Ma, quando si sono considerati a questo modo i giudizi e trovati così diversi, s' è dimenticato quello che, come Kant stesso insegna, è il vero giudizio, dal quale tutti gli altri dipendono e non sono separabili: l' *Io penso*. Giacchè il vero giudizio, nella sua concretezza non è, p. es., che « Cesare sottomise le Gallie » ma: « Io penso che Cesare sottomise le Gallie »: e soltanto in questo secondo giudizio, che è il solo pronunziabile, anche se la proposizione principale rimanga apparentemente inespressa e sottintesa, si può cercare quale sia la modalità della funzione giudicativa e il vero rapporto che intercede tra i termini che questa funzione riunisce in sintesi a priori. Il primo giudizio, mero oggetto del pensiero, com' è evidente, astratto dall'atto soggettivo che lo pone nell'organismo della sua sintesi, non ha in sè nessuna modalità, poichè per se stesso non è concepibile. E intanto, presupposto da solo, come concepibile per se medesimo, esso si pone accanto ad altri giudizi, i quali saranno diversi da esso, che è assertorio, potendo gli altri esseri problematici o apodittici. Ma se è non presupposto, bensì attuato, pensato realmente, come soltanto può esser pensato, contenuto dell' *Io penso*, ecco che la sua differenza dagli altri giudizi (*in quanto giudizi*) sparisce: giacchè tutti i giudizi son tali come atti dell' Io pensante; atti la cui forma è costante: quell' *Io penso*, che non è assertorio non essendo apodittico e potendo essere anche problematico:

è assertorio bensì, ma necessariamente, apoditticamente assertorio: perchè non è possibile che si pensi pensando che si potrebbe non pensare quel che si pensa, come invece si pensa che Cesare avrebbe potuto non sottomettere le Gallie [1].

3. — *Carattere empirico di quella classificazione.*

Nè questa, si badi, è semplice questione di parole. Poichè certo a Kant non isfuggì che in tutte le dodici classi dei giudizi, da lui distinte secondo la qualità, la quantità, la relazione e la modalità, si tratta sempre di giudizi da ricondursi alla comune forma originaria dell'*Io penso*; in guisa che debbasi sottintendere che il giudizio (che può essere assertorio, problematico o apodittico) è in ogni caso contenuto d'un fondamentale giudizio che rimane di là da tale classificazione. E la conseguenza grave della critica che noi facciamo alla teoria kantiana è, che essa non classifica giudizi, ma morte astrazioni: non atti spirituali, come sono i giudizi; ma fatti naturali, come i giudizi e tutti gli atti spirituali diventano, quando vengano considerati astrattamente, fuori della loro concreta attualità. In realtà, nel giudizio assertorio di Kant il rapporto reale che non è necessario ma meramente contingente, non è del giudizio, bensì del fatto naturale, empiricamente appreso, considerato nella sua astratta oggettività, indipendentemente dalla mente che se lo rappresenta. Sicchè la distinzione che fa Kant, è distinzione che ha ragion d'essere soltanto sulla base dell'empirismo, che vede l'oggetto del pensiero, e non vede il pensiero che pone il suo oggetto.

---

[1] Intorno a questa materia della classificazione dei giudizi cfr. il mio *Sistema di logica*, vol. I, part. II, cap. 5.

4. — *Incoerenza di Kant.*

Questo esempio di Kant è, come dicevo, tanto più significativo in quanto egli è l'autore dell' idealismo trascendentale; il cui principio è quello che supera in maniera perentoria l'empirismo, richiamando l'esperienza dall'oggetto al soggetto che l'attua. Kant stesso, in questo come in tanti altri casi, si fa laboriosamente ad esporre dottrine artificiose ed insostenibili perchè non riesce a tener fermo saldamente codesto principio, che si può dire della insidenza del pensiero astratto al concreto.

5. — *Il pensiero come concretezza dell'universale e dell' individuo.*

Ebbene, cerchiamo, dunque, nel pensiero concreto la positività che sfugge al pensiero astratto, sì dell' universale e sì dell' individuo. L' astratto universale è quello a cui il pensiero pensa, ma non è il pensiero. L'astratto individuo è pure un termine del pensiero, che si vuol intuire, sentire, afferrare quasi d'un tratto, di sorpresa. Ma non è il pensiero nè anch'esso: ed è perciò naturale che nè l'universale si individui come dovrebbe, per essere reale; nè l' individuo si universalizzi, come pure dovrebbe, per essere ideale, cioè *vero* reale (reale pel pensiero). Ma quando Cartesio volle esser certo della verità del sapere disse: *cogito, ergo sum*; cioè non guardò più al *cogitatum*, che è astratto pensiero, ma piuttosto al *cogitare* stesso, atto dell' Io, centro da cui tutti i raggi del nostro mondo partono e a cui tutti tornano. E allora non trovò più nel pensiero quell'essere che è semplice idea, universale da realizzare; come l'essere di Dio nell'argomento ontologico, giusta la critica dei suoi avversari, dal monaco Gaunilone (sec. XI) fino a Kant:

ma l'essere positivo, dell' individuo: di quell'individualità, che, secondo Kant e tutti i nominalisti antichi, moderni e recentissimi, non può esser garentita se non dalla intuizione. E una intuizione infatti è pur quella onde Cartesio vede di essere; ma un'intuizione, che non è immediata, come quella che i nominalisti e lo stesso Kant con la sua teoria del *dato*, termine o materia dell' intuizione empirica, vogliono; bensì risultato essa stessa d'un processo. *Cogito* : giacchè io non sono se non penso, e sono in quanto penso; e sono perciò tanto quanto penso.

6. — *La vera positività.*

Qui si ha la positività vera, che Platone cercava; la positività senza la quale ad Aristotele giustamente parve non si potesse serbar fede alle idee: la positività, che è realizzazione di quella realtà di cui l' idea è il principio, e che integra perciò dall'intrinseco l'idea stessa. Giacchè, se l'idea è idea, o ragione della cosa, la cosa dev'essere prodotta dall'idea: il pensiero che è vero pensiero, deve generare l'essere di cui è pensiero. Questo è appunto il significato del *cogito* cartesiano: io — questa realtà che io sono, la più certa che io possa avere, e, abbandonata la quale, smarrirò ogni possibilità di accertarmi di una realtà qualsiasi; il solo punto fermo, al quale io possa legare il mondo che penso — quest' io sono in quanto penso: lo realizzo, pensando, con un pensiero che è il pensiero (l'esatto pensiero) di me. L' Io, infatti, come si vedrà meglio più innanzi, non è se non autocoscienza, non come coscienza che *presuppone* il Sè, suo oggetto, anzi come coscienza che lo *pone*. E già ognun sa che la personalità, ogni determinata personalità, non si può pensare che si costituisca se non in virtù delle sue proprie forze, le quali si assommano nel pensiero.

7. — *Il pensiero sottratto all' intellettualismo.*

Il pensiero pertanto, che nella posizione intellettualistica alla maniera di Platone, si trova innanzi alle idee e non ha modo di passare al positivo dell' individuo, scopre l' individuo perchè lo realizza tosto che si sottrae a quella posizione e pertanto non si trova più alla presenza delle idee, fuori delle idee, che egli ha costruite e proiettate innanzi a sè; ma si trova alla presenza di se medesimo, ossia di quel processo in cui le idee stesse sorgono e vivono, appena dall'astratto si rivolga al concreto. Nel quale dovrà quind' innanzi sempre cercare il fondamento positivo d'ogni realtà. Ciò che sappiamo non aver fatto Descartes, il quale ricadde subito nell' intellettualismo. Nè meglio vi è poi riuscita la filosofia posteriore.

8. — *Universale e particolare nell' Io.*

Nel positivo di questo essere, — essere che io, pensando, sono, — coincidono e s' immedesimano la particolarità e l'universalità, dando luogo al vero individuo, quale Aristotele lo definì, unità di forma e di materia, dell'elemento ideale che è universale e dell'elemento immediato, positivo, che è particolare. S' immedesimano (e questo è il punto), non perchè siano termini originariamente diversi e quindi concepibili l'uno senza l'altro, anzi perchè non si possono pensare se non come differenziazione dell' identico. Infatti io, che sono in quanto penso, non posso trascendere l'atto puntuale del pensare senza trascendere me stesso. Non si può escogitare maggiore unicità di questa. Ma se nel mio pensare sta la mia unicità, il mio stesso pensare è la maggiore universalità che ci sia: perchè questo pensiero onde penso me, è quel

medesimo pensiero appunto onde penso tutto; e, — ciò che è più, e assai più esatto, — è quel pensiero onde penso me *veramente*, cioè sentendo di pensare ciò che assolutamente è vero, e perciò da pensare universalmente. L'atto del pensare, adunque, per cui sono, mi pone come individuo universalmente: come, in generale, pone universalmente ogni pensiero o, se si vuole, ogni verità.

9. — *La verità del realismo e quella del nominalismo.*

Dal punto di vista, che così abbiamo raggiunto, mentre si risolve l'antica e vessata questione dei realisti e dei nominalisti, e quella insieme del principio di individuazione, si può anche dire che tanto i realisti quanto i nominalisti abbiano assai più ragione di quel che essi non abbiano mai sospettato. Giacchè non solo è reale quell'universale che i realisti affermavano, ma non c' è altra realtà; e non solo è reale quell' individuo che affermavano i nominalisti, ma oltre l' individuo non c' è altro, neppure come semplice nome, schema astratto, arbitrario ecc. L'universale, non presupposto ma posto realmente dal pensiero, è tutto ciò che si può pensar di reale. Checchè infatti se ne distingua, da esso non si può distinguere se non dentro di esso, ossia dentro allo stesso pensiero, uscendo dal quale nulla più è pensabile. Quindi l'universalità investe ogni più diverso principio o ente che al pensiero si voglia opporre, non potendoglisi mai opporre per modo che non sia sempre, rispetto al pensiero concreto, pensiero esso stesso. D' altro lato, l' individuo, non presupposto, nè anch'esso, ma posto dal pensiero, è del pari tutto ciò che è pensabile come reale, o che è semplicemente pensabile: perchè tutto ciò che è pensato, è (sempre che si abbia riguardo al pensiero concreto) pensiero: cioè quel *cogito*, che è positivo, certo, individuo. Lo stesso mondo delle idee platoniche, quel sistema di concetti di cui consta tutta la speculazione

spinoziana dell' *Etica*, quel mondo di possibili a cui mira la più astratta e intellettualistica filosofia che ci sia mai stata (Wolff), che altro sono, se dal pensiero astratto ci si rivolge al concreto, se non determinate filosofie storiche, pensieri individuali, ossia realtà realizzatesi una volta, o meglio, realtà realizzantisi, per quel tanto in cui si realizzano, nella nostra mente che se le rappresenta? Si tratta del *cogitare*, che si realizza in un determinato essere, che è assolutamente unico: non uno tra molti, ma uno come tutto, infinito.

10. — Conciliazione del realismo e del nominalismo.

Questo rigoroso nominalismo, che non lascia luogo nè pure per nomi, fuori della concretezza individuale, e questo non meno rigoroso realismo, che non ammette nulla oltre l'universale, trovano ciascuno la propria verità nella verità dell'altro, sottraendosi perciò all'opposizione, in cui pel passato essi rimasero schierati l'un contro l'altro. Giacchè oltre l'universale del pensiero non c' è l' individuo, essendo che l'universale stesso è il vero individuo; e fuori dell' individuo non c' è nè anche il nome di un universale, poichè l' individuo stesso, nella sua genuina individualità, non può non essere, per lo meno, nominato, e investito di un predicato, e insomma della universalità del pensiero.

11. — Vanità degli universali-nomi.

Nomi, regole, leggi, falsi universali, tutte le bestie nere dei nominalisti sono, in verità, chimere del pensiero astratto, non mai esistite: tanto reali, quanto reale è la bestialità di quegli uomini, che fan perdere la pazienza e son ingiuriosamente giudicati, in uno scatto d'ira e di risentimento, per bestie; laddove è ovvio che, se fossero davvero tali, tale sarebbe anche colui che loro lo

rinfacciasse; ed ovvio è altresì che con tale violenta negazione dell'umanità e della ragione non si fa che astrattamente pretendere dagli altri quella stessa ragione che è la nostra. Pretesa, la cui ingiustizia salta agli occhi appena si rifletta che della ragione ci sono gradi e forme diverse, e che la nostra in tanto è reale, e imperiosa, in quanto noi la realizziamo. Il nome comune! Ma il nome, ogni volta che suona sulle nostre labbra, è un nome nuovo, rispondente a un atto che, per definizione, come atto spirituale, non ha passato: e fuso nell'unità dell'atto spirituale a cui appartiene, nulla ha di comune con tutte le altre voci materialmente identiche, usate altre volte a designare oggetti simili della nostra esperienza. La regola non comprende sotto di sè, quasi genere che abbracci una serie indefinita d'individui, una molteplicità di casi: poichè la regola astratta dai casi è una regola sempre inapplicabile, per definizione: e la vera regola è quella che investe a volta a volta singolarmente il caso, facendo tutt'uno con esso. Onde l'estetica moderna sa che ogni opera d'arte ha la sua poetica propria, e che ogni parola ha la sua grammatica [1]. Così la legge, e così ogni universale, empirico o speculativo che sia, non si distacca mai dal fatto, dall'individuo: anzi vi aderisce e vi s'immedesima, se noi non consideriamo l'una o l'altro in astratto, ma in quel che l'una e l'altro significano allo spirito ogni qual volta effettivamente si pensano: giacchè essi non sono allora se non la trasparenza logica, la pensabilità dei fatti e degl'individui, altrimenti evanescenti di là dai limiti estremi dell'orizzonte logico. Nel quale, si badi, tuttavia essi rientrano, non come oggetti astratti del pensiero, anzi piuttosto come momenti della sua vita, e individui nel senso che abbiamo spiegato.

---

[1] Cfr. GENTILE, *Il concetto della grammatica* (1910) in *Frammenti di estetica e di letteratura*, Lanciano, Carabba, 1920.

12. — *L' individuo come posizione di sè, o spirito.*

L' individuo da noi trovato è positivo, e il solo positivo che sia dato concepire. Ma positivo, ormai è chiaro, non come una volta desideravasi, cacciandosi in una via senza uscita: cioè non come posto da altro che dal soggetto: sibbene come posto dal soggetto, anzi come lo stesso soggetto che si pone. Il quale soggetto aveva bisogno di uscire da sè per imbattersi nel positivo, — ciò che poi non gli veniva fatto, — finchè non fu consapevole del suo vero essere, che proiettava innanzi a sè, e fermava in un'astratta realtà. Ma, acquistata che abbia la coscienza dell' intimità dell'essere a quello stesso atto con cui egli lo cerca, lo spirito non vedrà più come si possa desiderare positività più certa e più salda di quella che ha in sè quando esso pensa e si realizza. Il pensiero volgare crede che l'uomo che si sveglia, metta in fuga le immagini del sogno, — quel mondo affatto soggettivo che non è il *mondo*, — mediante le sensazioni della natura materiale; che sarebbe la corda, a cui gli converrebbe afferrarsi per non naufragare nel pelago della inconsistente realtà della sua fantasia. Ma il contrario è vero. Quando infatti sul primo svegliarci ci tocchiamo, e giriamo attorno lo sguarso ai materiali oggetti che ci sono intorno, per riscuoterci meglio e riacquistare chiara e netta coscienza del reale, noi non abbiamo negli oggetti stessi e nella natura esterna la pietra di paragone del reale, anzi in noi stessi. E la difficoltà di ammettere come reale questa esterna natura, che immediatamente non s' innesta nella nostra vita soggettiva quale s' è configurata nel sogno, essa ci fa tastare il corpo nostro e gli altri corpi, e aggiungere nuove sensazioni e sviluppare le rappresentazioni di codesta esterna natura, che così, a primo aspetto, ci turba e respinge, e non ancora si riesce ad affermare come reale. E se la realtà poi la vince sul sogno, è

che nella esperienza, onde è contesta la trama del soggetto, si trova posto per essa e non pel sogno, se non in quanto è pur realtà questa del nostro sognare. E se si prescindesse da questo centro di riferimento di tutta l'esperienza, che è l' Io, intorno al quale essa si organizza e sistema, la realtà si giustaporrebbe alle cose vedute fantasticando e a tutta la vita vissuta nel sogno, senza possibilità di discriminazione e valutazione. Il che vuol dire, che il vero e unico positivo è l'atto del soggetto che si pone come tale; e ponendo sè, pone in sè, come suo proprio elemento, ogni realtà che è positiva per questo suo rapporto di immanenza all'atto in cui l' Io si pone in modo sempre più ricco e più complesso. Di guisa che, sottraete la vostra soggettività dal mondo che contemplate, e il mondo diventa un *rêve*, senza positività; introducete la presenza vostra nel mondo dei vostri sogni (come ci accade quando si sogna, e non c' è dissidio tra il contesto generale dell'esperienza e le cose sognate), e lo stesso sogno diventa massiccia realtà, positiva tanto da scuotere la nostra personalità, appassionarci, farci vibrare di gioia o tremar di paura.

13. — L' individuo come universale che si fa.

Infine, l' individuo, così come noi l' intendiamo, e il correlativo universale, non sono più, evidentemente, nè due oggetti, nè due posizioni statiche di pensiero. A loro non compete propriamente la categoria dell'essere, poichè non c' è, a rigore, nessun individuo e nessun universale. Nè quindi potrebbe dirsi puramente e semplicemente che l' individuo desiderato da Aristotele non sia natura, ma pensiero. Perchè la natura davvero È, in quanto termine del pensiero che lo presuppone; e per la stessa ragione ben diceva Platone *essere* l'universale. Ma l'universale nostro è l'universalizzare, il fare l'universale, o meglio, poichè questo universale è lo stesso pensiero che lo fa, il *farsi*

dell'universale. Parimenti l'individuo è atto, anzi che principio o termine d'atto; e consiste nel farsi individuo, o individuarsi. E in conclusione, si può parlare d'universale e di individuo, in quanto si ha la mente al soggetto, all' Io che pensa, e, pensando, si universalizza individuandosi, e s' individua universalizzandosi.

Qui apparisce il significato più profondo del positivo, che non è posto come risultato d'un processo già compiuto e perfetto, e che rimanga perciò innanzi al pensiero come un mistero (chi lo pose?). Il positivo è posto in quanto attualmente si pone, rientrando in quell'essere che è in quanto si pensa. Il positivo, anzi che qualcosa di posto, è veramente l'essere autoponentesi come tale: la cui posizione è certa per ciò, che essa è appunto la trasparenza assoluta del pensiero a se stesso nell'atto suo. E così si spiega perchè niente riesca più certo del fatto, che vien percepito: ma la sua certezza non dipende dal suo esser fatto, bensì dall'esser percepito; dal risolversi in un atto reale del pensiero, che si attua e si pensa.

14. — La natura negazione dell' individualità.

La natura, adunque, che si opporrebbe allo spirito per limitarlo in quanto individuo, che particolarizza, e però determina e realizza l'universale dello spirito; questa natura non ha nel concetto dell'individuo il suo carattere specifico e discriminante; perchè l'individuo come natura, o individuo individuato, ci si è dimostrato inintelligibile; e il solo individuo concepibile è quello che s' individua, lo stesso spirito.

15. — L' individuo e la molteplicità della natura.

Vero è che con ciò non abbiamo ancora soddisfatte tutte le esigenze, per cui sorse nella storia della filosofia il concetto dell' individuo come natura. L' individuo rap-

presenta bensì la positività di contro all' idealità del pensiero; ma rappresenta anche la molteplicità di contro all'unità del pensiero stesso. E la positività stessa s' integra e compie nella molteplicità, perchè l' idealità sorge come intelligibilità del molteplice; e per superare quindi la pura idealità, non solo bisogna riafferrarsi al reale, ma al reale che sia molteplice. Il positivo infatti, così per Platone come per Aristotele e già per tutti i filosofi presocratici, è la natura come divenire, in cui tutto si trasforma, e quindi son molte le forme dell'essere, molti gli oggetti dell'esperienza, o gl' individui.

Soltanto gli Eleati unizzarono, secondo l'energica frase aristotelica. Ma dal monismo oggettivo di Parmenide procede lo scetticismo agnostico di Gorgia, il quale, traendo al suo estremo rigore il pensiero di Parmenide circa l'identità del pensare con l'essere, negò la possibilità di quella opposizione del primo al secondo, che è un momento indispensabile al concetto del conoscere, e negò quindi la possibilità del conoscere. Conoscere è distinguere; e quindi, non affisarsi in un termine unico, ma in più termini. Socrate scopre il concetto come unità in cui concorre la varietà delle opinioni; l' idea platonica è tipo delle molte cose sensibili, che con la sua unità rende pensabili la loro molteplicità; e tutta la filosofia da Talete in poi, nei primi ricercatori dei principii delle cose, che altro è se non uno sforzo di raggiungere l'unità movendo dalla pluralità indefinita degli esseri offerti dall'esperienza? Questa la storia del pensiero, che all'unità ha aspirato sempre affinchè questa rendesse intelligibile, ma non distruggesse, la molteplicità delle cose individuali e positive; e questa pure la logica. Che se all'unità dell'universale facesse riscontro un individuo unico, l'individuo stesso come uno sarebbe universale, tutto, e quindi ripeterebbe la posizione ideale dell'universale, e non ci darebbe il positivo: chè se noi possiamo pensare al *cavallo* ἱππότης

come pensiero dei cavalli, quando la natura non ci desse altro che un cavallo solo, questo non si distinguerebbe più dal cavallo ideale, e non potrebbe quindi servire al pensiero da punto d'appoggio per il pensamento dell'universale. Non sarebbe il positivo di quell' idea. L'universale è mediazione dei particolari, e devesi perciò sviluppare attraverso più positivi.

16. — La necessità del molteplice.

Noi invece abbiamo trovato una positività che importa identità dell' individuo con l'universale. Io penso, e pensando realizzo un individuo che è universale, ed è perciò tutto quel che dev'essere, assolutamente: oltre il quale, fuori del quale non si può cercare altro. Ma si può dire allora che io abbia realizzato qualche cosa? È qualche cosa di positivo quest'essere che nella sua unità riproduce la disperata posizione di Parmenide, rendendo impossibile ogni passaggio da esso ad altro? Penso io veramente me stesso, se non penso altro che me stesso? Per rendere concepibile l' individuo, e liberarlo dalle difficoltà in cui esso era gittato dalla sua opposizione all'universale, non abbiamo noi distrutta l'essenza stessa della individualità?

Contro Parmenide sta Democrito. E l' individuo di Aristotele è un omaggio reso al motivo di vero che il democritismo rappresenta contro l'eleatismo prevalso nella concezione idealistica di Platone: un omaggio reso a quell'esperienza, a cui il grande idealista ateniese aveva voltate le spalle, quantunque si sforzasse poi tuttavia di ritornarvi. L' idea è sì l' intelligibilità del mondo: ma dev'essere intelligibilità di quel mondo che è molteplicità d' individui.

17. — *Il concetto della molteplicità.*

Ebbene, un omaggio al più profondo motivo di vero dell'atomismo democriteo, che è il bisogno della differenza, noi pure l'abbiamo reso quando abbiamo esposto il concetto dello spirito come processo [1]; e ora potremmo riferirci a quel che allora fu detto, mostrando come l'unità dello spirito non escluda se non l'astratta molteplicità, poichè tale unità è in se stessa molteplicità: una molteplicità concreta che si spiega nell'unità del processo spirituale. Se non che qui l'esigenza della molteplicità risorge con un aspetto nuovo, che bisogna accuratamente rilevare. Giacchè lì si guardava alla molteplicità che s' impone allo spirito dal di dentro: in quanto egli è coscienza delle cose e delle persone, le quali son molte, le une e le altre. E certamente non c' è altra molteplicità oltre di questa, che lo spirito si vede sorgere innanzi dal suo seno stesso. Ma all'atomista (e atomista è in fondo chiunque senta il bisogno dell' individuo come qualcosa onde si debba integrare e realizzare il pensiero) pare che la molteplicità, in quanto molteplicità *positiva,* sia ancora di là da quella molteplicità che apparisce al soggetto. Non basta concepire un mondo svariato e ricco di particolari, perchè questo mondo esista: può essere un sogno. E sogno sarebbe per l'atomista, se le nostre rappresentazioni non potessero spiegarsi trascendendo il soggetto, e additandone l'origine nella molteplicità *reale* delle cose. Nè giova per lui avvertire, come abbiamo avvertito, che le cose reali e le cose sognate non si discriminano da sè, ma han bisogno del soggetto che le discrimini, senza di che la stessa veglia sarebbe tutta un sogno, da cui non ci

---

[1] Cfr. cap. III.

sveglieremmo mai. Non giova, perchè egli sempre ci ripeterà che queste cose reali che il soggetto oppone alle sognate, non sono reali perchè ce le rappresentiamo (chè le cose rappresentate presuppongono le altre, che generino in noi coteste rappresentazioni); ma piuttosto ce le rappresentiamo come reali, perchè sono reali in se stesse, di una realtà che è a base di quella che noi si attribuisce loro: d'una realtà in sè, che è la vera, la sola positiva, la natura, dove sono gli individui veramente individui, gli atomi in se stessi inconoscibili. Lì è la positività vera, a cui il pensiero deve appoggiarsi se non vuole annaspare nel vuoto e aggirarsi in un mondo di vane ombre di se medesimo. E lì non c'è la molteplicità da noi pensata come tale (e che non si può pensare senza unificarsi), ma la molteplicità in sè: che è il solido fondamento di tutte le differenze e opposizioni individuali, e quindi della complessa vita della realtà.

Sicchè, attraverso il concetto dell' individuo, ritorna in campo la molteplicità con la pretesa di accamparsi ancora al di là di quella molteplicità che noi abbiamo dimostrata immanente al processo dello spirito, e postulante pertanto una natura in sè, fondamento a tutta la vita dello spirito e condizione all'esatto concetto dell' individuo, inteso come positività integrante del pensiero.

E noi torniamo a scrutare cotesto concetto della molteplicità. D'una molteplicità, come ognun vede, oscura perchè trascendente lo spirito, caotica perchè sottratta a ogni unità, onde possa stringerla un atto spirituale, paurosa come l' *infinito* leopardiano, in cui il pensiero s'annega (per la stessa ipotesi!). Dobbiamo pure scrutarla, perchè, malgrado la sua trascendenza, essa, — ricordiamoci dell'avvertenza di Berkeley, — piglia posto tra i nostri concetti, e anche l'atomismo è una filosofia: nè un concetto può mantenersi senza resistere agli altri con cui nella nostra mente deve coesistere.

18. — Impensabilità di una molteplicità pura.

Già una pura molteplicità non solo è inconoscibile, ma impensabile. I molti sono sempre un insieme; e se ciascuno non fosse cogli altri, sarebbe uno, non come parte, ma come tutto: unità assoluta: quell'unità che l'atomismo nega. E c' è dell'altro. Data la molteplicità *a, b, c, d*....., *a* non dev'essere *b*, nè *c*, nè *d* ecc. E così *b, c, d*, ecc. Ma che una cosa non sia l'altra non è possibile, assolutamente, se non si nega ogni relazione tra le due, poichè relazione importa certa identità.

Dunque, la molteplicità reca con sè necessariamente l' *irrelatività* assoluta dei molti, che ne fanno parte. Di modo che *a* non solo non dev'essere *b*, ma non dev'essere nè anche relativo a *b*. E questo è assurdo, perchè chi dice « non essere », dice esclusione reciproca, e quindi relazione.

Ancora: posta pure la molteplicità, questa molteplicità non può essere assoluta senza essere di elementi assolutamente semplici: altrimenti ogni composto sarebbe un'eccezione alla molteplicità, organizzandola e unificandola. Ma il semplice (ἄτομον, ἄτομος οὐσία) viene ad essere, a sua volta, una flagrante violazione della legge della molteplicità: perchè il semplice è uno. L'atomista, movendo dall'unità dell'esperienza, la nega, spezzandola, dividendola: questa è la logica del suo pensiero. Egli quindi dove trova unità, dovrebbe dividere, nè arrestarsi all'atomo, ma disperdere l'atomo stesso all' infinito; e allora non avrebbe più la molteplicità, che richiede i suoi elementi.

Ancora: data pure questa molteplicità, come la fantastica l'atomista, a che gli servirebbe essa? Gli atomi, come le idee, sono escogitati quale principio del reale: in cui c' è la unità, ma c' è anche la molteplicità (donde l' inservibilità delle idee, messa in chiaro da Aristotele);

c' è la molteplicità, ma c' è anche l'unità, il rapporto, l'urto degli atomi, l'aggregazione della materia, ecc. Ma posti i semplici assolutamente irrelativi, l'urto è impossibile, perchè esso è relazione, per quanto estrinseca; e posto l'urto, finisce la irrelatività, la semplicità e la molteplicità.

Difficoltà non nuove, poichè più o meno chiaramente, più o meno energicamente, sono state sempre sollevate contro l'atomismo, e, *mutatis mutandis*, contro ogni pluralismo. Ma esse non hanno impedito che da tutti i filosofi, anche avversari del pluralismo, il mondo fosse rappresentato nello spazio e nel tempo, e che ogni individuo positivo fosse pensato come determinato *hic et nunc :* esistente in quanto esiste nello spazio e nel tempo. Perciò converrà pur dire dello spazio e del tempo.

CAPITOLO IX

LO SPAZIO E IL TEMPO

1. — *Spazio e tempo come sistemi del molteplice.*

Lo spazio e il tempo sono i due sistemi del molteplice; e come tali, vengono considerati quasi il gran deposito del positivo, dell'effettivamente reale, della concreta individualità. Reale, in modo positivo, è quel che esiste; e quel che esiste, esiste nello spazio e nel tempo. La natura, regno dell'esistente, da quando si è contrapposta al pensiero, si è rappresentata appunto come l' insieme degl' individui coesistenti nello spazio e successivi nel tempo. Kant stesso, che dello spazio e del tempo fece due forme a priori dell'esperienza, ossia due modi onde l'attività unificatrice dello spirito lavora i dati della immediata sensibilità, non credette poter altrimenti garantire l'oggettività positiva della intuizione sensibile, se non presupponendo alla molteplicità unificata spazialmente e temporalmente, un'altra molteplicità, non ancora unificata dal soggetto, ma base a tale unificazione. La quale molteplicità poi, chi ben rifletta, non è spogliata in verità, nè spogliabile d'ogni spazialità e temporalità, poichè chi dice molteplicità dice già spazio e tempo. Di guisa che le oggettive intuizioni pure di Kant, forme a priori del senso, non ritenute sufficienti a se stesse, e appoggiate perciò a una materia ad esse estranea, rie-

scono a presupporre sè a se medesime, e ad essere quindi prima ancora di essere.

2. — *Spazio come molteplicità assoluta e positiva.*

Supponete la molteplicità come molteplicità positiva, attuale (non semplicemente possibile, e quindi meramente ideale): supponete questa molteplicità assoluta (questo assurdo, che è appunto l'assolutamente molteplice) e assolutamente positiva (non da realizzare o realizzabile, ma realizzata: che è, come fu chiarito egualmente, un altro assurdo); e avrete lo spazio, in cui tutti ci rappresentiamo le cose. Lo spazio, in tutte le sue determinazioni, e prescindendo pertanto da ogni questione intorno al numero delle sue dimensioni, importa la reciproca esclusione di tutti i termini dell'esperienza attuale e possibile. Tutto ciò che distinguiamo o possiamo distinguere, e perciò porre, in una esperienza attuale, è spaziale: cioè si risolve in elementi e, in ultima analisi, in punti, ciascuno dei quali è fuori di tutti gli altri, e ha tutti gli altri fuori di sè. Noi possiamo non distinguere gli elementi dello spazio; e gli ultimi elementi, i punti, infatti non li distinguiamo. Ma ciò non toglie che essi siano elementi distinguibili nell'oggetto di un'esperienza attuale; o, che è lo stesso, elementi distinti nell'oggetto di una esperienza possibile. Vale a dire, gli elementi spaziali sono distinti di una distinzione che nessuna esperienza può abolire. Quindi la loro oggettività positiva, che ha l'apparenza di imporsi all'attività soggettiva generatrice dell'esperienza.

3. — *Il preteso spazio ideale o possibile.*

Uno spazio possibile o ideale è un nonsenso, quantunque sia stato qualche volta affermato. Il pensiero non è spaziale; e l' Iperuranio di cui ragiona Platone, non ha nulla

da vedere con quello spazio vero e proprio, la χώρα, di cui egli stesso parla del *Timeo* (pp. 52 a d), come di ricettacolo delle forme, senza il quale le idee rimarrebbero idee e non avrebbero dove e come realizzarsi. Le idee, per molte che siano, fanno uno, si coordinano e dialetticamente risolvono ogni loro molteplicità; e lo stesso spazio pensato, l' idea dello spazio, non ha in sè molteplicità più di qualsiasi altra idea. Ma la molteplicità insoluta e invincibile è quella degli elementi spaziali, in quanto sono dati, nella loro positività. Io posso bensì rappresentarmi un corpo non dato; e il corpo sarà spaziale; ma sarà spaziale in quanto e fino a quando io potrò considerarlo come dato, cioè fino a quando non avrò coscienza delle sua mera possibilità o idealità. Giacchè quando questa coscienza sorga, la realtà non sarà più il corpo, ma l' idea del corpo, destituita, come idea, d'ogni spazialità.

Questa infatti è la ragione per cui il mondo materiale, ossia spazialmente dato, è pel pensiero comune la pietra di paragone dell'esistente, del certo, del positivo; questa la ragione per cui si domanda *dove* esista ciò di cui l'esistenza non consti già.

4. — *Il tempo come sviluppo dello spazio.*

Ma non soltanto il *dove* si chiede di ciò che esiste; bensì anche il *quando*: nè vera attualità di esperienza, e quindi positività del reale, si può avere col semplice spazio, senza tempo. La positività infatti vuole la molteplicità; ma questa non è ancora assoluta, intera molteplicità, finchè sia soltanto spazialità. Ogni punto dello spazio è centro, in cui si fissa il sistema di tutti gli altri, e distrugge quindi la molteplicità: il punto come tale è limite dello spazio, e però si sottrae alla spazialità. Ma per la stessa ragione per cui l'esteso si divide ne' suoi elementi, e l'unità di

ogni cosa va ridotta alla molteplicità, il punto come tale, limitando lo spazio e quindi annullandolo, non è concepibile senza un'ulteriore moltiplicazione, che sarà una nuova spazializzazione.

C' è un punto tra i punti, ed è il *punto della molteplicità :* e dà luogo allo spazio. Ma c'è anche il *punto della unità,* che non si può fissare nella sua unità senza far cadere nel nulla la molteplicità che ne dipende. Quindi si spazializza esso stesso. Prendiamo ad es. un qualunque elemento dello spazio (*hic*): nella sua definita elementarità, esso si sottrae all' insieme degli elementi, e quindi alla spazialità. Ma permane perciò come qualcosa di unico ? No, perchè nel suo seno stesso risorge la spazialità come reciproca esclusione degli elementi dell'esperienza, che, rimanendo sempre l'elemento già definito (che può essere un punto), si escludono in quanto l'uno sottentra all'altro nello stesso luogo: e ciascuno è nel suo istante (*nunc*).

Può dirsi, adunque, che il tempo sia la *spazializzazione dell'unità dello spazio* [1]. E però tempo e spazio si possono rappresentare schematicamente come due rette intersecantisi, aventi in comune un punto solo: quel punto dello spazio, che nello spazio non può essere un punto (un punto unico) senza essere uno degl' infiniti punti del tempo. Ma si badi a non arrestarsi con la immaginazione al semplice sistema fantastico dello spazio. Si tenga piuttosto presente quel che si è avvertito della molteplicità dei punti spaziali, tra i quali si prende l'unità che si moltiplica nel tempo. Si noti cioè, che si tratta di una molteplicità data, di vera, assoluta molteplicità, di là da ogni unificazione spirituale. E allora si potrà ri-

---

[1] Questa unità, essendo sempre un'unità, può essere così l'unità del punto o di un qualsiasi elemento spaziale, come l'unità dello spazio nella sua totalità; che è sempre, essa stessa, totalità relativa.

conoscere, che di un punto dello spazio non c'è altra spazializzazione che il tempo, come ognuno lo intuisce.

5. — *Rapporto e differenza tra spazio e tempo.*

In conclusione, lo spazio si compie nel tempo per porsi come molteplicità assoluta, di cui ogni elemento è esso stesso una molteplicità. Non che il tempo sia la prosecuzione dello stesso processo di moltiplicazione dello spazio. Se così fosse, non ci sarebbe il punto dello spazio, e nessuna unità spaziale comunque definita. Bisogna arrestare il processo dello spazio e fissare il suo elemento, per intendere quell'altro elemento che si genera dalla moltiplicazione di questo primo elemento. La quale è anch'essa spazializzazione in quanto anch'essa, come la prima, è reciproca esclusione di elementi distinti, e quindi molteplicità, ma è pure una nuova spazializzazione del primo spazio. Qui la differenza del tempo dallo spazio.

Una pura molteplicità immediatamente data è spazio: ma sottrarre alla molteplicità stessa un elemento non si può senza vederlo in una seconda molteplicità pura, data nella prima, e che è il tempo. Pensare la natura come una — l'Uno di Parmenide o quel tutto sferico e identico in tutte le parti, che immaginò Senofane — e pensarla fuori del tempo in un'eternità immobile, è non pensar niente: proprio come pare abbia intuito Gorgia. L'oggetto è molteplice spazialmente; e perchè assolutamente tale, molteplice anche temporalmente. Uno sguardo, che sia un solo sguardo, gettato sul mondo, coglie una molteplicità spaziale e questa molteplicità non si può fissare innanzi a noi, nè nel suo tutto, quale che sia, nè in una sua parte; e si moltiplica da capo in una molteplicità d' immagini del suo tutto o di quella sua parte, e così si prolunga nel passato e nel futuro. O la molteplicità è spaziale, o è temporale.

6. — *Impensabilità della pura spazialità e temporalità.*

In ogni caso, dunque, molteplicità, e molteplicità non unificata: quella appunto che è l'antecedente presupposto dallo stesso Kant alle sue funzioni soggettive dello spazio e del tempo, e che è invece tutto il contenuto del concetto che si ha dello spazio e del tempo; e a cui si ricorre da ogni sorta di empirismo per determinare il positivo della natura nella ricchezza de' suoi individui. Sicchè, non mantenendo il concetto della molteplicità nella sua assoluta indipendenza da ogni unità sintetica, non è possibile arrestarsi a concepire la realtà come spaziale e temporale. E in verità questo è il caso: perchè il puro molteplice oscilla tre due estremi egualmente assurdi, senza che possa fermarsi in un punto intermedio. L'abbiamo già veduto: o il molteplice si pensa come tutto, e allora l'unità del tutto urta in contraddizione con la molteplicità; o si pensa in ciascuna sua parte, prescindendo dal tutto; e allora la parte è essa unità, che cozza egualmente in contraddizione con la molteplicità.

Convien dire pertanto che se realmente, pensando il mondo spaziale e temporale, si pensasse un mondo in sè, la così detta natura, esistente innanzi e fuori dello spirito, non si penserebbe niente. Il significato della spazialità e temporalità del reale dev'essere ben altro; e bisogna cercare quale sia, mantenendo la positività loro e cancellando questa pretesa trascendenza della loro molteplicità.

Tutto quello che è stato fin qui detto a illustrazione della comune rappresentazione dello spazio e del tempo, come sistemi della molteplicità assoluta della realtà positiva, si può dire tutto vero, ma non tutto il vero. Giacchè l'assurdo di quella rappresentazione nasce dall'astrattezza, in cui la speculazione filosofica ha fissato cotesta rappresentazione immanente alla coscienza, dove

essa è integrata nella condizione indispensabile alla sua concretezza.

7. — *Ingenuità del concetto d'un mondo estrasoggettivo come pura molteplicità.*

L' inconcepibilità della molteplicità pura, rappresentata dalla spazialità assoluta, che, come s' è veduto, è insieme spazio e tempo, consiste nella pretesa di escludere l'unità da cotesta molteplicità: l'unità che già accuserebbe la presenza dello spirito, e quindi, si crede, quell' idealità scevra d'ogni elemento positivo che investe nel pensiero la realtà esistente e, idealizzandola, la trasporta dal mondo delle cose in quello del pensiero. Pretesa derivante dall'antica illusione di poter collocare innanzi al pensiero la sua realtà, intatta da ogni azione soggettiva, almeno come postulato di quel conoscere, attraverso il quale poi la realtà stessa ci si presenterebbe più o meno informata ai principii logici e alle forme conoscitive del soggetto. Ma noi abbiamo ripetutamente avvertito che la stessa realtà estrasoggettiva è una realtà posta dal soggetto come tale, quindi, assolutamente parlando, soggettiva anch'essa, ed estrasoggettiva soltanto relativamente al grado o modo di soggettività d'una realtà altrimenti soggettiva. Lo stimolo d'una sensazione di suono, che si dice appunto movimento estrasoggettivo, è esso stesso qualcosa concepito dalla mente, intelligibile soltanto in funzione dell'attività mentale che ricostruisce con la fisiologia e con la astratta fisica gli antecedenti della sensazione.

8. — *Risoluzione dell'estrasoggettivo nell'atto del soggetto.*

Analizzando il concetto della realtà astratta secondo cotesta ingenua interpretazione della sua estrasoggettività (non *oggettività*, come per solito si dice inesatta-

mente), non c'è dubbio che il suo carattere essenziale sia la molteplicità privata d'ogni principio sintetico. Non c'è dubbio, perchè l'ipotesi dell'oggetto ottenuto per siffatta astrazione è questa, che nell'astratto non rimanga nulla di quel che possa essere attribuito all'attività del soggetto; e ogni principio universale e sintetico, come idealità che risolve la molteplicità del molteplice, provenga dal soggetto. Ma, fatta che sia l'astrazione e fissata la molteplicità, non si deve poi pretendere che questa ci si mostri vivente di quella logica, della quale può vivere soltanto nell'integrità dell'organismo vivente, al quale l'abbiamo sottratta. Sarebbe come recidere col coltello un arto da un corpo vivo, e pretendere poi ch'esso ci stia innanzi, non già morto, ma vivo, con l'intelligibilità che gli è propria, dal punto di vista fisiologico e biologico, del circolo vitale a cui dianzi apparteneva.

9. — *Presentimento kantiano di questa dottrina.*

La molteplicità assoluta è il carattere del positivo in quanto posto, o dell'oggetto in quanto oggetto. Ma il positivo è posto pel soggetto, in quanto, come abbiamo dimostrato, è posto da esso; nè l'oggetto trascende il soggetto: nè può essergli immanente se non in virtù dell'azione dello stesso soggetto. Tutti gl'infiniti elementi, onde si moltiplica innanzi a me il mondo, e tutti gl'infiniti momenti, onde pur si moltiplica esso innanzi a me in ogni suo elemento e nel suo tutto, essendo innanzi a me, sono in me, per opera mia. La moltiplicazione, onde l'uno non è l'altro, è atto mio. E questa è la grande verità che Kant nella sua dissertazione *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* (1770) e meglio, undici anni dopo, nella *Critica della ragion pura* intuì, sostenendo la soggettività delle forme dello spazio e del tempo, e queste forme intendendo come funzioni. Concetto perduto affatto di vista dagli empiristi psicologi e gnoseo-

logi del secolo XIX, i quali si sforzarono di dimostrare che anche codeste forme dell'esperienza sono un prodotto dell'esperienza; e perduto di vista non meno dai propugnatori della psicologia che si disse *nativista*, i quali ribattevano che Kant aveva ragione perchè quelle forme sono infatti un antecedente necessario dell'esperienza [1].

10. — *Lo spazio come attività spazializzatrice.*

Nè antecedente, nè conseguente. Se le forme sono funzioni onde si costituisce l'oggetto dell'esperienza, la loro attualità ed effettiva realtà non può essere se non nell'esperienza; nè è concepibile spazio o tempo quale forma vuota che sia per essere riempita, a modo d'un qualunque recipiente, delle singole rappresentazioni dell'esperienza sensibile. Lo spazio (e il tempo), così concepito, sarebbe molteplicità già posta, indipendente dall'attività dello spirito: e invece esso è la stessa attività spazializzatrice dello spirito, la quale non presuppone la molteplicità, ma la genera; e in tanto l'ha innanzi (ossia in tanto essa c' è, poichè esserci è sempre esserci per lo spirito) in quanto la genera. Non *molteplice*, ma *moltiplicazione*. Questa la concreta realtà, la quale dà luogo alla molteplicità, che solo astrattamente è considerabile come qualcosa che sia in sè, e stia, e si sottragga al moto che è proprio del pensiero, e ne sia il presupposto.

---

[1] Il solo che abbia visto chiaramente l'errore comune ai sostenitori della psicologia genetica e a quelli della nativista rispetto a Kant, e, intendendo lo spazio come *spazialità*, abbia accennato alla via per cui la dottrina di Kant dev'essere svolta e inverata, come si cerca di fare in questo capitolo, è stato lo SPAVENTA nel 1881 nella sua memoria *Kant e l'empirismo*. Vedi i suoi *Scritti filosofici*, ed. Gentile, Napoli, Morano, 1900, pp. 85 e sgg. In questa memoria s' intravede, io credo, il concetto dello spazio come atto.

11. — *L'unità a base della spazialità.*

Ma, affinchè questa attualità dello spazio, che è *spazializzazione*, si possa intendere nella sua pura spiritualità, occorre si abbandoni la posizione kantiana del dato della immediata esperienza sensibile; quel presupposto dell' intuizione empirica, che è per Kant il molteplice sensibile, logico antecedente dell'attuarsi della funzione spaziale, e rispecchiante una molteplicità estrasoggettiva: quella molteplicità che da Kant fu oscuramente immaginata di là da tutto il processo conoscitivo a mo' degli atomisti e delle vaghe intuizioni filosofiche implicite nelle concezioni scientifiche del suo tempo. La spazialità non è tanto ordine e sintesi, quanto piuttosto, come noi abbiamo detto, differenziamento e moltiplicazione. Kant insiste sulla funzione unificatrice e ordinatrice perchè presuppone — e abbiamo veduto perchè — il molteplice; e fa dello spazio l'unità che dà forma spirituale a cotesta molteplicità, raccogliendola nella sintesi. Ma la molteplicità stessa, quando c'è, presuppone l'unità, non potendo essere se non raccolta, ordinata, unificata. L'unità è prima; e la spazialità consiste nella moltiplicazione dell'uno. Sicchè, a rigore, non si tratta di sintesi, anzi piuttosto di analisi.

12. — *Analisi e sintesi dell'attività spaziale.*

L'analisi per altro, qui come in ogni altro momento della vita dello spirito, non può scindersi dalla sintesi: giacchè l'atto stesso che moltiplica l'uno, non lo distrugge; anzi moltiplicandolo lo realizza, e quindi la molteplicità che ne consegue è molteplicità dell'uno. E l'analisi non disperde l' individualità, anzi l'arricchisce, la concreta, la potenzia: e insomma la conferma, e le conferisce sempre più piena e più salda realtà. Lo spazio infatti è del mondo

che noi spazialmente ci rappresentiamo, tutto armonico ed uno nell'orizzonte della nostra coscienza: tutto, così sterminato, come con la fantasia più e più lo immaginiamo, chiuso in noi, oggetto di attuale esperienza, dato (in quanto noi lo facciamo tale per noi) e consolidato col suggello del tempo; sicchè ogni suo elemento e tutto il suo insieme si articola nella serie de' suoi stati, tra loro connessi e formanti una adamantina catena che tutto il positivo dei fatti stringe nella realtà del mondo. Tutto in noi: tutto, cioè, noi.

13. — Spazio e tempo nello spirito.

Pertanto è ben da notare che *non noi siamo nello spazio e nel tempo; anzi lo spazio e il tempo*, tutto ciò che si spiega spazialmente e succede a grado a grado nel tempo, *è in noi*: nell'Io, che non è, beninteso, l'empirico, bensì il trascendentale. È nell'Io, non già (e anche ciò dev'esser chiaro) localmente, quasi che l'Io fosse lo spazio dello spazio, intendendo lo spazio nel modo che comunemente s'intende. Lo spazio è attività; ed essere tutto ciò che è spaziale, nell'Io, non significa altro se non che tutto ciò che è spaziale, è spaziale in virtù dell'attività dell'Io, come dispiegamento, attualità di questo Io.

14. — Critica del concetto temporale dell'atto spirituale.

Kant disse che lo spazio è forma del senso esterno, laddove il tempo è forma del senso interno: poichè, se nello spazio ci rappresentiamo il così detto oggetto esterno, la natura, o ciò che si considera come l'antecedente del primo inizio della nostra vita spirituale di conoscenza; nel tempo invece ci rappresentiamo la molteplicità degli oggetti della nostra esperienza interna, ossia ciò che si distingue come diverso e molteplice nello svi-

luppo della nostra medesima vita spirituale. Ma noi abbiamo insistito sulla identità sostanziale dello schema, che è in fondo all' idea del tempo e a quella dello spazio; e il tempo abbiamo esposto come la spazializzazione dell'elemento spaziale. Sicchè non possiamo certamente accettare la distinzione kantiana come sufficiente a significare il sostanziale divario della natura dallo spirito. Non parliamo dello sproposito commesso dagli psicofisiologi che si propongono di risolvere sperimentalmente il problema della misura del tempo psichico, e non fanno se non misurare ciò che solo è misurabile in riguardo alla psichicità: i fenomeni fisiologici ritenuti concomitanti al vero e proprio atto psichico. In questo caso si tratta d'un mero equivoco. Ma il processo dello sviluppo spirituale come tale si assoggetta da tutti alla forma del tempo; e della cronologia si fa, com' è noto, un elemento indispensabile della storia, intesa nel suo lato più spirituale. E la base stessa della personalità si ripone nella memoria, onde l'attuale realtà dello spirito si prolunga e mette le sue radici nel passato.

15. — *Temporale e non temporale nello spirito.*

Ma anche qui convien considerare attentamente che cosa propriamente sia temporale, e che cosa spirituale nella realtà, che grossolanamente si dice spirituale e temporale insieme. Come forma dell'esperienza interna, il tempo kantiano riguarda l' Io empirico: cioè non l' Io qual è empiricamente (come si attua in quanto soggetto di semplice esperienza), ma quale si conosce empiricamente (come si attua in quanto oggetto di semplice esperienza). E Kant distingue dall'esperienza l' Io trascendentale che la rende possibile con la sua attività. Sicchè quello che nell'esperienza è temporale, non è temporale nella conoscenza assoluta, che intende la stessa esperienza come dispiegamento dell'attività dell' Io trascendentale,

che è il vero Io e l'atto propriamente spirituale. Il quale non cade mai nell'orizzonte dell'empirismo, che non può essere altro che empirismo; ma si svela e s' impone all'attenzione della *coscienza dell'empirismo;* coscienza, che, rendendosi conto dell'empirismo, è conoscenza, non empirica, ma assoluta. Ciò che è temporale come oggetto astratto dell' Io reale, non è io, e non ha libertà, nè quindi valore spirituale, perchè è quello che è, quello che è stato fatto: il positivo in quanto posto.

Un fatto storico, nella sua temporalità, è infatti un passato, il cui giudizio (si giudica e valuta soltanto ciò che è atto spirituale, e non la pioggia e il sereno, la gobba e la ben costrutta statura!) può avere un senso soltanto se si prende come valutazione non del fatto compiuto, ma della coscienza, della personalità dello storico, a cui infatti la rappresentazione del fatto storico inerisce. Ed è pur vero, che ciascuno di noi è il suo passato: in quanto cultura e dottrina p. es., è tutto quello che ricorda o ritiene di quanto ha inteso. Ma quello che riteniamo di ciò che abbiamo inteso, in effetti è quello che intendiamo; e lo intendiamo, com' è ovvio, con intelletto che non è più quello con cui intendemmo da prima, non fosse altro perchè già lo abbiamo esercitato, e quindi il nostro intelletto s'è fatto più intelligente. E lo stesso confronto che facciamo tra l'atto presente e il fatto passato della nostra vita spirituale, onde il passato si colora nell'animo nostro ora di una mesta nostalgia ed or di un dolce e tenero vagheggiamento, or di gioia e or di cruccio; questo stesso confronto non è propriamente tra il presente e il passato come tra due realtà della nostra vita, ma tra una rappresentazione empirica e un'altra, entrambe egualmente presenti nell'attualità dell' Io che confronta e giudica. Egualmente presenti, quantunque, anzi perchè variamente collocate nella serie del tempo, tutta compresente nell'atto temporalizzatore dello spirito.

Giacchè questo è propriamente spirituale del tempo: non

ciò che è temporale (che è il positivo in quanto posto), ma l'atto per cui il temporale è temporale: il positivo vero, per cui l'altro è positivo; il positivo ponente, o che si pone, in quanto si pone. È naturale che noi empirizzandoci ci moltiplichiamo e ci vediamo come un molto; ma il « Conosci te stesso » della filosofia ci deve aprire gli occhi sull'atto dell'empirizzarci e moltiplicarci, che è la radice della molteplicità temporale.

16. — Coesistenza e compresenza.

Alla *coesistenza* degli elementi spaziali fa perfetto riscontro la *compresenza* degli elementi del tempo; e la compresenza di questi fa intendere nel suo esatto significato la coesistenza di quelli.

Compresenza è convergenza di tutti i momenti del tempo (passato, presente, futuro, nelle loro infinite distinzioni e conseguenti moltiplicazioni) in un *presente*, che non è più presente collocato tra passato e futuro, ma negazione d'ogni molteplicità temporale e d'ogni successione. Non *durata*, com'è stato fantasticamente definito il tempo depurato dalla spazialità (dalla quale, in quanto tempo, non è depurabile, poichè tempo è già spazio); ma eternità, che è principio, e perciò negazione del tempo. Il presente eterno, in cui si radunano tutti i raggi del tempo e da cui pure tutti si dipartono, è l'intelligibilità del tempo. Il quale è inintelligibile finchè ci si affanni a fermarlo innanzi a noi come puro tempo, senza eternità: pura natura senza spirito, molteplicità senza unità.

Coesistenza è convergenza di tutti i punti dello spazio in un *punto* che è fuori di tutti i punti, e quindi negazione della loro molteplicità. Punto, che è l' Io stesso, attività spazializzatrice, da cui s' irradiano e in cui perciò s' incentrano tutti i punti: punto meramente ideale, o trascendentale che si voglia dire, il quale con la sua attività spazializzatrice si pone come tutti i punti dello spazio e

tutti i momenti del tempo generando così la positività del reale nello spazio e nel tempo.

17. — Il punto infinito e il presente eterno.

Spazio e tempo senza coesistenza e compresenza, evidentemente, non c' è; e l'uno e l'altro quindi non sono intelligibili, se si vogliono intendere appunto come spazio e come tempo nella loro molteplicità positiva, se non ad un patto: che lo spazio sia spazialità del punto non spaziale e il tempo sia temporalità del presente non temporale. Contenuti quindi entrambi in una realtà, da cui attingono il loro essere, e che è eterna, rispetto al tempo, in quanto assolutamente puntuale; ed è una, rispetto allo spazio, che è il processo fondamentale della sua moltiplicazione. La natura, insomma, anche per questo verso, non è intelligibile se non come vita dello spirito, che si moltiplica bensì, ma restando uno.

18. — Realtà dello spazio e del tempo.

Nella dottrina dello spazio e del tempo come assoluta spazializzazione, che non è molteplicità se non in quanto questa è assorbita nell'unità dello spirito, la molteplicità dei coesistenti e dei compresenti non si riduce a semplice illusione. Se noi diciamo, come di certo possiamo e dobbiamo dire, che la realtà non è spaziale nè temporale, perchè la realtà è spirito, e questo non è nello spazio nè nel tempo, non bisogna intendere che nessuna forma della realtà si rappresenti legittimamente come spazio e tempo. Si vuol dire soltanto — e non s' insisterà mai abbastanza su quest'avvertenza — che lo spazio e il tempo non si concepiscono adeguatamente quando si assumano come esistenti nella loro pura ed astratta mol-

teplicità, immobile e irriducibile. La loro molteplicità è reale bensì, ma in quanto posta, nella mobilità, nella vita, nella dialettica della stessa attuale posizione che ne fa lo spirito realizzandovisi nella sua unità.

Tutto quello, insomma, che comunemente si pensa dello spazio e del tempo da chi non sia riuscito ancora a salire al punto di vista dell'atto puro, per cui spazio e tempo sono effettivamente concepibili, è, torniamo a dire, tutto vero, ma non tutto il vero. Anzi ne è, per dir così, appena la metà; che va compiuta con l'altra metà. Da cui non si può realmente dividere, e non si divide se non per la riflessione filosofica immatura, incapace tuttavia di ravvisare in tutta la sua integrità l'atto spirituale, che si pone come spazio e tempo. Quest'altra metà risolve l'astrattezza del positivo naturalisticamente inteso, in quel positivo che rende possibile il primo, attuandovisi.

19. — *Spazio e tempo nella sintesi dello spirito.*

In linguaggio logico può dirsi che la spazialità in generale sia l'antitesi di una tesi che è lo spirito; ma di uno spirito che, in quanto semplice tesi, opposta all'antitesi, non è meno astratto della spazialità; laddove la concretezza dell'una e dell'altra consiste nella loro sintesi. La quale non è un *tertium quid*, che sopraggiunga all'unità dello spirito e alla spazialità della natura, e ne risolva l'opposizione unificandone i termini. La sintesi, abbiamo detto, è originaria: ossia non c'è tesi senz'antitesi, nè viceversa: e non v'è opposizione che non sia opporsi dell'uno a se stesso, come diverso e come identico. La dualità dei termini è presa come dualità che non sia unità, da un'analisi astratta, che si esercita sul vivo del processo spirituale unico, dove la tesi è antitesi, e l'antitesi è tesi.

20. — *Errore del naturalismo e dell'astratto spiritualismo.*

La conclusione nostra è, che non pure è falso, o (che è lo stesso) vero soltanto per metà il naturalismo che pensa lo spazio (e il tempo) come presupposto dello spirito; ma falso sarebbe anche lo spiritualismo che negasse lo spazio. Perchè tanto è falso pensare l'antitesi senza la tesi, che ne è la base; quanto è falso pensare la tesi senza l'antitesi, che è il monumento che la base sorregge.

Tutte le filosofie precedenti e inferiori a questo concetto dello spirito come puro atto, che ci rende possibile d' intendere la spazialità come spirito, sono state naturalistiche. Anche quelle che han detto di non saper concepire la natura senza uno spirito che la crei e la spieghi. Perchè noi sappiamo che uno spirito che stia dietro alla natura, antecedente dell'altro spirito per cui la natura è, a cui cioè questa natura si rappresenta, e che è quindi l'attuale ricettacolo di essa e di quel primo spirito che si escogita per rendersi ragione di essa: un tale spirito, che si può dire prespirituale e prenaturale, si pone innanzi allo spirito attuale, che è quel che preme spiegare come spirito (se non altro per garantire la verità di quel che si pensa) nell' identica posizione della natura: realtà, che è tutta la realtà, già realizzata, quando ancora lo spirito attuale deve sorgere ed essere.

Posto lo spirito in questa situazione rispetto alla realtà trascendente, lo spazio, anche quando la filosofia si sforzi di concepirlo come proprietà del soggetto e unità, non può essere se non quella astratta molteplicità, ripugnante assolutamente ad ogni unità, che è inintelligibile e assurda. Uno spiritualismo opposto a cosiffatto naturalismo non si può dire, d'altra parte, che ci sia mai stato. Una vera e propria negazione della molteplicità che è spazialità si può vedere in fondo allo Spinozismo, e, in generale, al panteismo neoplatonico, a cui la speculazione spino-

ziana si riconnette risalendo fino allo Stoicismo e all' Eleatismo. Ma quella negazione non annulla la molteplicità della natura nell'unità dello spirito, sibbene in una immediata unità naturale: la quale si può considerare come un'anomalia del naturalismo, e riesce infatti a una specie di misticismo, che è la negazione della natura come tale, e un ritrarsi dello spirito dentro di se stesso, cancellando tutte le determinazioni del suo oggetto e precludendosi così la via a conoscerlo come oggetto positivo, o vero e proprio oggetto *naturale*.

21. — *Critica del monadismo leibniziano.*

Pure, se un assoluto spiritualismo astratto non c' è mai stato, e non ci può essere, perchè nella sua posizione assoluta acquisterebbe coscienza della propria astrattezza, non è mancato un astratto spiritualismo relativo, che, risolvendosi da ultimo, secondo che abbiamo osservato, in un pretto naturalismo, non credeva si potesse concepire lo spirito, se non come pura unità, scissa da ogni molteplicità: semplicità assoluta, *monade*, come fu detto da Leibniz, sostanza esistente in quanto scevra d'ogni rapporto col molteplice. Il monadismo leibniziano è l'esempio più significativo e cospicuo dell'astratto spiritualismo, che ho detto relativo, e che è un vero compromesso tra le ragioni dello spirito e l'ovvia e ingenua intuizione naturalistica del reale. Leibniz infatti è spiritualista e monista nella concezione della qualità della sostanza, perchè non c' è altra sostanza, per lui, che lo spirito; ma pluralista è nel suo modo di concepire l'essere della sostanza secondo la concezione più rigidamente naturalistica, che è quella degli atomisti. Atomista, meccanista non è in quanto nega egli che i fenomeni si spieghino per azioni interatomiche, o, nel suo linguaggio, per azione che una monade eserciti sulle altre. E tutto l'accadere per lui si risolve nella vita interna a ciascuna

monade, che è appetizione e percezione, ossia spirito. E nient'altro che spirito. Ma questo spirito basta a se stesso, e non basta. Basta perchè non ha finestre, e non riceve nulla dal di fuori; ma non basta, in quanto originariamente rispecchia in sè l'universo, cioè tutte le altre monadi, come altre, originariamente e sostanzialmente altre. Le quali non sono la monade, e la condizionano, attraverso la monade delle monadi, Dio, che presiede a tutto, ed è esso stesso condizione di ciascuna monade. Onde ciascuna è in quanto sono tutte le altre, che non essa può far essere. E quindi la monade non basta a se stessa: e anzi che libera, essa è nulla, perchè appetisce il proprio essere e si sviluppa in quanto acquista percezione sempre più chiara e distinta, non di se stessa, bensì di tutte le altre, la cui coscienza non può essere mai in lei autocoscienza, e quindi vera e propria realizzazione della monade nella sua autonomia; perchè quelle altre, come abbiamo detto, son fuori di lei.

Perciò la monade basta a se stessa, e non basta. In quanto basta, è spirito; in quanto non basta, non è più spirito, e si risolve nella pluralità de' suoi oggetti, naturalisticamente. La monade, infatti, come vera monade, quell'unità che dovrebb'essere come spirito, non potrebbe essere una monade tra le monadi. Insieme con esse finisce con l'essere molteplicità; la quale, a sua volta, postula un'unità, che la raccolga facendola essere come una sola molteplicità, e che sarà la vera unità. La monade leibniziana è monade soltanto relativamente a un punto di vista soggettivo: che, secondo Leibniz, è pur forza trascendere, salendo al punto di vista assoluto o divino, che riconosce l' infinita molteplicità delle monadi, assolutamente irrelative, come nessun atomista aveva avuto il coraggio di concepire i suoi elementi materiali. Assoluta irrelatività, che fa della monadologia una concezione, per questo riguardo, più naturalistica ancora di quel che sia l'atomismo materialistico.

22. — *Critica del dualismo.*

Eguale astrattezza è nello spiritualismo dei dualisti, anch'esso relativo e condotto fatalmente verso il naturalismo. Il dualismo dell'anima e del corpo, o dello Spirito (personalità divina trascendente) e della natura (nella quale trova posto anche l'uomo, per ciò che egli è *naturalmente*), è spiritualista finchè si tratta di concepire lo spirito in sè, senza metterlo in rapporto col suo opposto; ma, appena se ne voglia integrare il concetto nel tutto, ecco soppressi i diritti dello spirito, ed ecco ergersi compatta, uniforme, infinita la natura sola. L'anima che non è corpo, è semplice, s' è sempre detto, ed esclude quindi da sè ogni molteplicità spaziale; e quindi è libera, ecc. ecc. Ma l'anima che non è corpo è col corpo: e col corpo fa due. Anzi, poichè il corpo è una gran moltitudine di parti, essa, stia nel cuore, o nel cervello, o in un punto del cervello, come quella glandola pineale che le assegnava per sede un filosofo della forza di Cartesio, si aggiunge al numero di tutte quelle parti, concorrendo nella molteplicità, che è, esplicitamente o implicitamente, spaziale. E poichè di corpi ce n' è tanti, le anime pur saranno tante, e si faranno compagnia già come anime, quantunque mediante i corpi; e costituiranno una molteplicità spaziale, perchè distribuite, p. es., sulla faccia della Terra, con distanze tra loro, e rapporti con la varia natura e condizione dei luoghi, che si rispecchieranno nel vario essere delle anime stesse. Donde il naturalismo investe per mille vie la spiritualità dell'anima cosi dualisticamente intesa.

Considerazioni analoghe si possono fare intorno al dualismo di Dio e natura, la compagnia della quale non è possibile senza che l'altro termine le si assimili. In ogni caso, l'errore non è nella dualità, bensi sempre nell'astrattezza della dualità, la quale, in concreto, si regge soltanto sulla base dell'unità.

Capitolo X

L' IMMORTALITÀ

1. — *Lo spazio indefinito e lo spirito.*

Se lo spirito è il principio dello spazio e lo ha in sè, non c' è spazio che contenga lo spirito, nè quindi è possibile attribuire a questo alcun limite di quelli onde si circoscrive ogni realtà spaziale. E qui si scorge e la ragione della finitezza dello spazio e il profondo significato della infinità dello spirito.

Lo spazio è indefinito, non infinito: ad esso non sono assegnabili limiti, ma esso non è la negazione d'ogni limite, anzi non può concepirsi altrimenti che limitato. Lo spazio rappresenta infatti la molteplicità positiva, in quanto posta: esso cioè è un dato, nella sua oggettività. E non c' è oggetto che non sia determinato, perchè oggetto significa appunto ciò che lo spirito ha determinato. Lo spazio è antitesi, abbiamo pur detto, come tale; e l'antitesi sta contro alla tesi, non come qualcosa che può essere, ma come una certa posizione. Questa determinatezza positiva ed effettuale dello spazio (e di tutto ciò che si pone innanzi a noi come spaziale) importa il limite dello spazio: importa che esso sia appunto un certo spazio. Ma l'essere esso, d'altra parte, non posto indipendentemente dallo spirito, bensì posto dallo spirito, e sussistente perciò in quanto lo spirito lo pone, fa sì che il suo essere richieda l' attività spirituale, come attività che non si esaurisca, nè si arresti. La quale perciò

pone lo spazio non avendolo mai posto definitivamente, ma permanendo nell'attualità del porlo. In altri termini, nell'atto stesso che lo spazio si pone, non è posto, ma si deve porre: e i suoi limiti, come il suo essere stesso, non sono qualcosa di fisso, ma una determinazione mobile, sempre viva, attuale.

2. — *Il limite dello spazio.*

La conclusione è, che c' è spazio in quanto c' è, e insieme non c' è, limite spaziale: o, come si può pur dire, in quanto quello stesso limite che determina la spazialità, è un limite spostabile all' infinito. Il limite non può mancar mai, ma neppure può mai fissarsi; perchè esso non appartiene a un oggetto che sia per sè, originariamente indipendente come assoluta sostanza; ma è l'attributo dell'oggetto prodotto dall'atto immanente del soggetto, la cui realtà consiste nella produzione, e quindi nella limitazione del proprio oggetto.

3. — *L' infinità dello spirito come negatività del limite spaziale.*

Lo spazio pertanto è finito, senza essere un certo finito. E *questa negatività d'ogni suo limite determinato con la conseguente impossibilità d'assegnargli un limite assoluto, costituisce la sua indefinitezza.* La quale è conseguenza della infinità dello spirito. Giacchè la negatività del limite spaziale è il carattere intrinseco, non del limite, in quanto già posto da un atto che sia compiuto, ma del limite in quanto vien posto dall'atto *in fieri:* dall'atto cioè che è sempre atto, puro atto, e che qui è l'atto stesso della limitazione. Il limite, se si potesse liberare dall'atto spirituale, resterebbe: ma non si fissa, e si sposta, perchè limite significa limitazione, ed è concepibile soltanto per la sua immanenza all'atto dello spirito, il quale non limita una volta per sempre, cessando quindi di agire. L'as-

solutezza indefettibile dell'atto importa adunque la immanenza della limitazione, e quindi la negatività del limite, il porre sempre e insieme non aver posto mai il limite.

Così è che lo spazio, per vasto che sia, è sempre dentro lo spirito, cioè superato da questo, che può guardare di là da' suoi termini, a termini più remoti; e soltanto in quanto ogni spazio è contenuto dentro uno spazio maggiore, il primo è determinato, cioè è spazio rappresentabile. Ora l' infinità è appunto questa immanente negazione d'ogni limite spaziale; la quale, mentre assoggetta al limite ogni realtà spaziale, fa signoreggiare o trascendere il limite stesso dalla attività spirituale. Non c' è dunque spazio senza limite; ma non c' è limite che non sia negato; e chi nega sempre, nè può riconoscere il limite, è lo spirito, che lo pone per toglierlo, e celebrare in tal modo la propria infinità assoluta. La quale, per altro, non importa astensione da ogni limitazione (perchè la limitazione, che è la stessa sua moltiplicazione nella spazialità, è la sua stessa vita), ma soltanto trascendere ogni limite, e quindi non arrestarsi mai a nessun limite assegnabile, per quanto remoto. L'infinità insomma è l'esclusione di ogni limite; esclusione, che coincide con l'immanente assegnazione del limite all'oggetto nella sua immediata positività. E la vertigine della violenta sottrazione d'ogni limite non pure all' infinito ma allo stesso indefinito, come avviene nel già ricordato idillio leopardiano dell' *Infinito*, non conduce alla celebrazione, anzi all'annientamento dello spirito, espresso dal poeta dove dice che in quegli interminati spazi e sovrumani silenzi per poco il cor non si spaura, e che tra l'immensità s'annega il pensiero. S'annega, perchè l' uno si ritrae infatti dal molteplice (che non è mai immenso, ma sempre terminato), e quindi si sottrae alla condizione essenziale del suo proprio essere, che è attuarsi dell'uno nel molteplice.

4. — *Infinità dello spirito rispetto al tempo.*

Infinito rispetto allo spazio, lo spirito è pure infinito rispetto al tempo. E come potrebbe non essere, se il tempo è una specificazione della stessa spazialità ? Ma come l' infinità spaziale è l' infinità di ciò che si oppone allo spazio, così l' infinità temporale è l' infinità di ciò che, opponendosi alla realtà temporale, si sottrae al tempo. E la mancanza di una esatta dottrina del tempo ha reso in passato impossibile una razionale dottrina dell' infinità dello spirito rispetto al tempo.

5. — *La fede immanente nella immortalità.*

Il problema dell'immortalità dell'anima, com' è noto, non è stato un' invenzione dei filosofi; e la questione delle origini, nel tempo, della credenza nell' immortalità è una questione priva di senso come tutte quelle in cui si empirizzano funzioni e atteggiamenti essenziali e perciò eterni dello spirito.

L'affermazione dell' immortalità dell'anima è immanente all'affermazione della stessa anima, che è il più semplice, elementare, e quindi imprescindibile atto del pensiero; il quale non può essere meno che Io, affermazione di sè. La difficoltà estrema di rendersi conto dell'essenza di questa primissima e veramente fondamentale realtà, e quindi le insufficienti concezioni, in cui per lungo tempo s' è dovuta travagliare la mente umana, han generato tante forme diverse, tutte inadeguate, d' intendere il rapporto onde l' Io è legato all'oggetto, e l'anima al corpo e a tutto ciò che, essendo spaziale, non può non essere temporale; e han dato luogo, in conseguenza, a diversi, e tutti insufficienti, modi di concepire, e fin di negare, l' immortalità. Negazione, che era essa stessa una maniera

di affermare la potenza, e quindi il valore, e l' immortalità dell'anima.

6. — *Il significato della immortalità.*

Qual è il significato dell' immortalità ? L'anima si pone come Io; e come Io, non ha bisogno di dottrine psicologiche e metafisiche per essere affermata, poichè ogni dottrina, anzi ogni respiro della nostra vita spirituale, presuppone tale affermazione. Ma quest'essere che si pone da sè, opponendosi ad ogni realtà, si pone appunto come diverso da ogni altra realtà. Quindi, se c' è questo mondo naturale che l'anima si trova davanti, questo mondo e l'anima non sono la stessa cosa: e come questo mondo è molteplice, essa si aggiunge a tale molteplicità; e poichè questa molteplicità e spaziale e temporale, *natura*, — dove nessuna cosa è l'altra, ed ognuna è, prima non essendo e poi essendo, e non essendo dopo essere stata, ossia nascendo e morendo, — anch'essa, come tutti gli altri elementi della molteplicità, si può concepire soltanto come nata e destinata a morire, concorrendo nella vicenda stessa di tutte le cose transeunti, con cui si accompagna. Ma l' Io non è soltanto posizione dell'altro, e quindi opposizione di sè a quest'altro, e moltiplicazione. L' Io è anche, e prima di tutto, unità, per cui tutti i coesistenti dello spazio si abbracciano d'un solo sguardo nel soggetto, e tutti i successivi del tempo sono i compresenti in un presente che nega il tempo. L' Io domina lo spazio e il tempo; e si oppone alla natura, unificandola in sè e trascorrendo da un termine all'altro di essa, nello spazio e nel tempo, anzi spingendosi di là da ogni termine. Lo spirito perciò non può schierarsi in mezzo al molteplice, senza pur intravvedere che gli sovrasta e lo domina e ne trionfa, sottraendosi alla sua legge. Lo intravede subito che s' accorge (accorgimento essenziale ad esso ed originario) del *valore*

del suo porre l'oggetto e contrapporvisi, ossia del valore d'ogni propria affermazione, inintelligibile come tale senza la discriminazione del vero e del falso. Chè niente si pensa senza pensare che così va pensato e non altrimenti: niente cioè si pensa, se non come vero che si distingua dal suo contrario. Nè il vero è relativo come ogni elemento della molteplicità, in cui ci sono tanti elementi: il vero è uno, assoluto (nella sua stessa relatività, non potendo essere se non quel che è). Talchè un elemento del molteplice ne ha accanto a sè altri; e il vero, se è vero, è solo. Questa verità non può essere per ciò soggetta alla spazialità e temporalità delle cose naturali: le trascende, pur essendo quel che deve pensarsi di esse; e si pone come eterna. L'eternità del vero importa l'eternità del pensiero in cui il vero si manifesta: dal quale la speculazione potrà in seguito distaccarlo, ma in quanto ve lo trovi. Sicchè la stessa trascendenza dell'eterno, come risultato (chè non può esser altro) d'una induzione speculativa, presuppone una certa presenza dell'eterno nello spirito, e una certa identità dei due termini. E questa sarà la ragione per cui, fatto trascendente il vero, bisognerà pur fare trascendente lo spirito, con la vita oltremondana, se non premondana, dell'anima. Ma sentire in sè la verità, non può esser altro che sentire in sè l'eterno, o sentirsi partecipi dell'eterno, o comunque altrimenti si voglia dire.

7. — *Assoluto valore dell'atto spirituale.*

L'immortalità dell'anima non ha originariamente e sostanzialmente altro significato. E tutti i motivi a cui s'è appoggiata ogni fede nell'immortalità (tralasciando le ragioni, con cui si è voluta dimostrarne la razionalità, proporzionate troppo spesso a concezioni filosofiche inadeguate a questa essenziale affermazione, immanente allo stesso atto dell'Io, che noi ci siamo indugiati a dichia-

rare) si risolvono nell'affermazione dell'*assolutezza del valore di tutte le affermazioni dello spirito.*

8. — Religione e immortalità.

La filosofia della religione, p. es., e la religione naturale hanno posto l' immortalità dell'anima tra i principii costitutivi della stessa religione. Ma la verità piuttosto è il contrario: e se è vero che la religione *dentro i limiti della ragione* (come la vuole Kant) conduce necessariamente al concetto dell' immortalità, non è men vero che ci sono state religioni che non hanno avuto l'esplicita dottrina dell' immortalità, e che la religione razionale non è religione, ma filosofia. La religione, come vedremo più avanti, è posizione dell'assoluto nella sua posizione astrattamente oggettiva, che, come tale, è la negazione del soggetto, e conduce perciò al misticismo, autonegazione dell' individualità del soggetto, e identificazione immediata di sè con l'oggetto. L' immortalità invece è affermazione che il soggetto fa di sè nel proprio assoluto valore. Onde accade che talune forme di ateismo naturalistico, negatrici dell' immortalità perchè negatrici d'ogni trascendenza, riescono sostanzialmente più positive di certi atteggiamenti mistici nel rispetto dell'affermazione di quel valore immanente dell'anima, che si vuole affermare col concetto dell' immortalità. Ma si vedrà pure più innanzi che la religione nella sua estrema e ideale posizione non è realizzabile: perchè lo stesso misticismo, che nega il valore del soggetto, è attività di questo, e quindi implicita affermazione del suo valore. La trascendenza assoluta allo spirito non si può affermare senza negarsi. Dio non può essere tanto Dio che non sia lo stesso uomo. Ed ecco che lo sviluppo della consapevolezza di questo immanente rapporto dell'oggetto col soggetto — sviluppo dovuto al lavoro del pensiero, in cui consiste la riflessione filosofica — conduce da una parte a contaminare la pu-

rezza della religione con la razionalità del soggetto, e dall'altra a contemperare e integrare l'eternità di Dio con l'eternità dello spirito. Sicchè non il concetto di Dio pone l'anima immortale; ma il concetto di Dio in quanto nostro concetto, e quindi manifestazione della potenza dello spirito; ossia il concetto della nostra anima, la quale, volgendosi a Dio, non sa concepirlo se non eterno; esso implica l' immortalità. Ed è quindi il concetto della propria immortalità, o dell'assoluto valore della propria affermazione, che genera quel concetto di Dio, a cui si connette il concetto di un'anima immortale: ovvero il concetto di un Dio vero e proprio, che è essere eterno.

9. — *Religiosità di tutti i valori.*

Dio o un nostro figliuolo, o la nostra madre, o il frutto dell'opera nostra, che è la nostra proprietà, o il frutto del nostro ingegno, che è la nostra filosofia, la nostra arte, tutto ciò che vale per noi, ha un valore, in quanto il suo valore trionfa dei limiti della nostra vita naturale oltre la morte, nell' immortalità. E l'uomo con quella stessa aspirazione onde si ricongiunge a Dio e a'suoi morti, che non sono più nel mondo dell'esperienza, in un altro mondo, si ricongiunge pure in questo a quelli che vi rimangono, ai suoi eredi, a cui lega il frutto del suo lavoro, e a' suoi posteri a cui affida e tramanda le creazioni del suo spirito: perchè tutta la sua personalità s'eterna in tutto ciò che ha per lui valore, come realtà della sua propria vita.

10. — *Aporie del concetto dei valori oggettivi.*

Quali che siano, per altro, i particolari in cui la fede dell' immortalità si determina, questa fede è immanente, perchè, in sostanza, l' immortalità è la spiritualità stessa, si può dire, dello spirito: quel valore assoluto, che è ca-

rattere essenziale d'ogni forma e d'ogni momento di attività spirituale. Tutte le aporie tormentose dell' immortalità son derivate dalla proiezione che lo spirito fa del proprio valore nell'oggetto, che è il regno del molteplice (dello spazio e del tempo): aporie che si sono rispecchiate, conseguentemente, in tutte quelle che in ogni tempo han travagliato lo stesso concetto dell'assolutezza del valore, generando lo scetticismo proprio di tutte le concezioni naturalistiche e relativistiche del conoscere, dell'operare e di quanto va concepito come atto spirituale.

II. — L' immortalità come attributo dello spirito.

Ma tutte le aporie si dissipano quando il problema dell' immortalità venga posto ne' suoi termini. L' immortalità è dello spirito, e lo spirito non è la natura, e appunto perciò, e soltanto perciò, non si chiude nei limiti di nessuna cosa naturale, e della natura in genere, che non è mai tutta. Giacchè la natura, come non è infinita spazialmente, non è infinita nè pure nel tempo. E non è, per le stesse ragioni, per cui s' è veduto che è indefinita spazialmente: che sono le ragioni in cui trova la sua soluzione la prima delle antinomie kantiane [1]. La natura non è temporalmente infinita, ma finita: i suoi termini bensì sono spostabili; e la loro essenziale spostabilità importa che il suo tempo sia indefinito. Ma l' indefinitezza del tempo è l' infinità temporale dello spirito nella sua unità, che resta uno anche moltiplicandosi, poichè ogni molteplicità suppone sempre l'unità. Cercare che cosa era al principio della natura e che cosa sarà alla

---

[1] La quale, come tutti sanno, dice nella *tesi :* « Il mondo nel tempo ha un cominciamento, e, in quanto allo spazio, è chiuso entro certi limiti », e nell'*antitesi*: « Il mondo non ha nè cominciamento, nè limiti nello spazio, ma è infinito rispetto al tempo come rispetto allo spazio ».

fine è proporsi un problema privo di senso: perchè la natura è concepibile soltanto come una data natura (*questa natura*), chiusa entro certi limiti di tempo, assegnabili soltanto in quanto non sono assoluti, e lo spirito li supera nell'atto stesso di porli. Ma questa indefinitezza della natura, a sua volta, non sarebbe intelligibile se non fosse effetto della infinità dello spirito, che pone tutti i limiti di tempo superandoli, e quindi accogliendo in sè e risolvendo nella propria immanente unità ogni molteplicità temporale.

12. — La personalità immortale.

La conclusione è, che se noi empiricamente ci consideriamo nel tempo, ci naturalizziamo, e ci chiudiamo entro certi limiti (la nascita e la morte), di là dai quali non possiamo non vedere annientata la nostra personalità. Ma questa personalità, per cui entriamo nel mondo del molteplice e degli individui naturali, nel senso aristotelico, è radicata in una personalità superiore, e soltanto in essa è reale. La quale contiene la prima e tutte le altre empiriche personalità e quanto altro si dispiega nello spazio e nel tempo; e non si può dire che sia prima del nascere dell'altra e dopo del suo morire; perchè questo «prima» e questo «dopo» farebbero decadere lei stessa dall'uno nel molteplice, e distruggerebbero l'uno, distruggendo quindi anche il molteplice: ma è fuori di ogni «prima e dopo», di contro al tempo, che essa fa essere, nell' eterno. In un'eternità, ben inteso, che non trascende il tempo, quasi una realtà che stia fuori di un'altra.

Ormai è chiaro. L'eternità dello spirito è la stessa mortalità della natura, perchè ciò che è indefinito dal punto di vista del molteplice, è infinito da quello dell'uno. La vita, la realtà dello spirito è nell'esperienza (nella natura di cui l'esperienza è coscienza): ma esso ci vive

dentro senza esservi assorbito e senza diventar mai esso stesso natura, anzi conservando sempre la propria infinità o unità, senza la quale la stessa natura col suo molteplice (spazio e tempo) si dileguerebbe.

La sola immortalità, dunque, alla quale si possa pensare, e alla quale effettivamente si è sempre pensato, affermando l' immortalità dello spirito, è la immortalità dell' Io trascendentale; non quella, in cui si è fantasticamente irretita la mitica interpretazione filosofica di quest' immanente affermazione dello spirito, l' immortalità dell' individuo empirico; onde nel regno dell' immortalità si viene a proiettare la molteplicità, e per conseguenza la spazialità e temporalità della natura.

13. — I bisogni del cuore.

Nè essa lascia insoddisfatto alcuno dei bisogni del nostro cuore. Lo crederà chi non riesce a collocarsi al punto di vista del nostro idealismo, insistente sempre sulla necessità di passare dal pensiero astratto al concreto, a ravvisare la realtà nella sua indefettibile condizione d' inerire al pensiero: al pensiero inteso non come qualcosa che in sè si possa pensare (quale astratta possibilità di pensiero), bensì come pensare attuale. Ma chi siasi collocato a questo punto di vista, deve stare attento, per dir così, a collocarvisi con tutti due gli occhi e a non guardare con un occhio al pensiero concreto, in cui la molteplicità è molteplicità dell'uno, e la natura perciò è spirito; e con l' altro al pensiero astratto, in cui la molteplicità non è altro che molteplicità. e la natura è natura, di là dallo spirito. Che è ciò che fanno tutti quelli che protestano e assicurano d'aver capito che cosa sia questo Io trascendentale al quale bisogna legare il mondo dell'esperienza; e poi tornano a cercare nel puro mondo dell'esperienza la risposta ai problemi che sor-

gono dal profondo dell' animo loro, ossia appunto dall'attività dell' Io trascendentale.

14. — Immortalità dell' Io empirico.

Il cuore, — poichè con tal nome sogliamo esprimere gli interessi più intimi e concreti dell' individualità spirituale, — ci chiede invero l' immortalità dell'empirico, oltre che del trascendentale. Ci chiede l'immortalità del nostro essere individuale, così com'esso si concreta in un sistema di relazioni particolari appoggiandosi alla concretezza positiva degl' individui naturali. L' immortalità mia è l'immortalità di tutto ciò che ha per me valore assoluto: quindi mia, p. es., dei miei figli e dei miei genitori, che formano insieme con me un complesso molteplice di individui. Il che, in generale, vuol dire, che l' immortalità mia si concreta nella immortalità del molteplice.

Ma conviene in primo luogo considerare, che io, in quanto attribuisco, o riconosco, al molteplice il valore, per cui sento il bisogno di affermarne l' immortalità, non sono uno degli elementi del molteplice, ma l'Uno, l'attività, in se stessa immoltiplicabile, e perciò principio della molteplicità. In secondo luogo, che cotesta molteplicità di cui mi preme, e non può non premermi di affermare la immortalità, è la molteplicità che ha valore: quella molteplicità, che non si astrae dall'attività che la pone, e non è astrattamente molteplice (com' è quella, per cui io e mio figlio siamo numericamente due, e io coi miei genitori facciamo numericamente tre), ma si realizza nell'unità stessa attuale dello spirito. Di guisa che, fissata che sia, come analiticamente si fa, la molteplicità, si esce dal seno dell'eterno, e ci si getta tutti nell'astratto e assurdo tempo, che è molteplicità caotica; ma, in quanto lo spirito non fissa la molteplicità, ma vive di essa, cioè del-

l' immanente sua posizione, esso non abbandona mai a sè la realtà empirica: anzi l'accoglie, la risolve eternamente in sè, e la eterna nella propria eternità.

Esempio. Questa immanente eternità è quella che ognuno di noi, senza approfondirsi nella speculazione idealistica, intuisce e afferma nell'opera d'arte, la quale è immortale se opera d'arte. Ma com' è immortale? Come una tra le opere d'arte, cronologicamente determinate nella loro serie? come fatto? — No, evidentemente. La sua immortalità è nello spirito, che la sottrae alla molteplicità; e la sottrae, p. es., apprendendola e gustandola, cioè ricreandola in sè, con un atto creativo, in cui soltanto l'opera d'arte attinge la sua attuale realtà: quella realtà che non ha antecedenti, nè conseguenti, ma è unica, dell'unità che domina il tempo, e ne trionfa col giudizio intorno al valore dell'opera stessa: giudizio immanente all'atto creativo. — E se non si leggesse, se non si ricreasse? — La ipotesi stessa distrugge il problema; poichè qui si tratta di intendere l' immortalità dell'arte: ossia dell'arte che c' è; e l'arte c' è, in quanto si conosce, e c' è per noi.

15. — L' immortalità non è un privilegio.

Ma si dirà forse che l' immortalità è solo degl' immortali; e cioè nè anche di tutta l' individualità degli uomini che vivono nella memoria; bensì solo di quei momenti di valore universale, che essi seppero vivere col loro spirito privilegiato, a tratti, e talora per una volta sola, nella loro vita? — L'esempio che abbiamo recato, non può aver altra portata che di un esempio; il quale, tolto da una materia in cui la verità speculativa si intuisce già nel pensare comune, può aiutare a salire fino alla verità stessa nella sua universalità. Gl' immortali (i poeti, i filosofi, gli eroi tutti dell'umanità) sono della stessa stoffa di tutti gli uomini, anzi di tutte le cose. Niente si ricorda e tutto

si ricorda; niente è immortale, se la immortalità si vuol riconoscere dal segno dell'empirico ricordo; e tutto è immortale, se il ricordo, onde il reale si perpetua e vince il tempo, s' intende come soltanto si può intendere a rigore. Già lo abbiamo visto: la memoria, come conservazione del passato mummificato e sottratto alla mente lungo la serie stessa degli elementi del tempo, è un mito. Niente si ricorda in questo senso, niente sta o si ripete dopo essere stato, e tutta la realtà inesorabilmente investe, per definizione, l' *innumerabilis annorum series et fuga temporum*, di cui parla il poeta. Ciò che si sottrae alla dea Libitina, e sta, monumento più duraturo del bronzo, è il carme *nella fantasia* del poeta, nell'atto della creazione, col suo eterno valore, onde risorgerà sempre nell'umana fantasia, non perchè sia sempre quella poesia, anzi perchè è una poesia sempre nuova, reale nell'atto del suo ravvivarsi, in un modo che sarà sempre nuovo, perchè sempre unico. La poesia d'Orazio, quale noi possiamo collocarla in un punto della serie degli anni, è travolta dalla fuga del tempo; e Orazio, come uomo che nacque e morì, è ben morto; e il suo monumento sorge in noi, in un Noi che, in quanto noi, soggetto e atto immanente, non è diverso da quello di Orazio. Giacchè Orazio, oltre che oggetto tra gli altri molteplici compresenti nella storia che noi sappiamo, quando lo leggiamo, ci si presenta come non altra cosa da noi, ma nostro fratello e padre, anzi il nostro Noi stesso, nella sua interiore trasparenza, nell' identità di sè con sè. Onde ciò che è reale nel ricordo, non viene a noi dal passato, ma si crea nell'eternità del nostro presente, dietro al quale non c'è passato, come innanzi ad esso non c' è futuro.

E se la vera eternità del poeta non è del poeta in quanto appartiene al molteplice, bensì del poeta che si risolve nell'unità dell' Io trascendentale, principio immanente di ogni esperienza, e cioè in quanto il poeta è noi stessi, chi, o che cosa non è eterno a questo modo, risolvendosi

nell' Uno che non passa? Qual' è la parola che suoni un istante nel segreto dell'anima nostra, o quale il granello di sabbia che giaccia sepolto nel fondo dell'Oceano, o quale l'astro immaginabile al di là d'ogni nostra attuale o possibile osservazione celeste, che non occorra e non s' incentri in quell' Uno, in rapporto al quale tutto è pensabile? Che cosa sarebbe lo stesso nostro corpo empiricamente rappresentato, se potesse non essere considerato come un punto, intorno al quale gravita tutta l' indefinita natura? E che cosa esso sarebbe, se noi lo distaccassimo, nella sua spaziale e temporale molteplicità, dall' Io, da quell'energia trascendentale che lo pone e vi si pone? E come potrebbe una parola suonare nel nostro interno, senza esser una determinazione dell'animo nostro, e quindi una realtà a grado a grado propagantesi, o se si vuole, ripercotentesi concentricamente nella nostra vita, e, attraverso la nostra vita, nella realtà universale, che, pure empiricamente rappresentata, non può pensarsi non formante tutta un sistema? E chi allora non è stato o non è poeta, che possa dire con Orazio: *exegi monumentum aere perennius?* Tutto ciò che passa, non può neppure rappresentarsi empiricamente se non come confluente, compresentemente al futuro, nell'attualità del presente: il quale, inteso in maniera speculativa, non è un presente in bilico tra due termini opposti, ma l'eterno, negazione d'ogni tempo.

16. — L' immortalità del mortale.

Quel che muore di noi e dei nostri cari è la materialità che mai non è stata. Giacchè la materialità che è veramente, non è quella semplice astrazione dall'atto spirituale, che è la materialità apparente, a cui d'ordinario guardiamo, inconsapevoli dello spirito che l'avviva e la fa essere. Quell'astrazione non è immortale, perchè essa non esiste. La materialità che è molteplicità dello spirito,

è nello spirito; e in esso è e vale quel tanto che realizza dello spirito. *La sua immortalità consiste nella sua mortalità*. Perchè la unità dello spirito è l'intelligibilità della molteplicità naturale. La quale, non presa in astratto, è la natura dello spirito (il molteplice dell'uno); e perciò partecipa dell' immortalità di questo; ma non può parteciparvi distruggendolo, anzi distruggendovisi come natura: che è appunto quel che accade, non in virtù, ben inteso, della natura stessa, che è l'esteriorità dell'atto spirituale, bensì di questo, che, come abbiamo dichiarato, non pone il molteplice senza unificarlo nell'atto stesso che lo pone, e non dà perciò vita che non sia morte. La vita che non fosse morte dell'oggetto posto dallo spirito, importerebbe l'abbandono dell'oggetto da parte dello spirito stesso: una vita impietrata, la morte assoluta. La vera vita invece s' immedesima con la morte; però l' immortalità del molteplice (cose e uomini, che, in quanto molti, son cose) è nella sua eterna mortalità.

17. — L' individuo immortale.

L'individuo, dunque, è mortale o immortale? L' individuo aristotelico, che è pur quello del pensare comune, è mortale; e cioè la sua immortalità è la sua mortalità, perchè la sua realtà è nello spirito immortale. Ma immortale è l' individuo come atto spirituale, che è individuo individuandosi. Nell'atto, come puro atto, dello spirito, fuori del quale nulla c'è che non sia astrazione, è dunque il regno dell' immortalità.

Se l'uomo non fosse questo atto, e non si sentisse, per quanto oscuramente, in questo suo essere che è immortale, egli non potrebbe vivere, perchè incorrerebbe in quell'assoluto scetticismo pratico, il quale non sarebbe un semplice tentativo di non pensare, — com'è stato sempre lo scetticismo teorico o astratto, che s' è fatto tante volte strada nei petti umani, — ma l'arresto effet-

tivo del pensare; del pensare, con cui non si può percepire se non il vero nel mondo dell'eterno. E si può essere e non pensare, se essere è, alla radice, pensare, o meglio pensarsi? L'energia che sostiene la vita, è appunto la consapevolezza del divino e dell'eterno, per cui la morte e lo svanire di ogni cosa caduca si guarda sempre dall'alto della vita immortale.

Capitolo XI

CAUSALITÀ, MECCANISMO E CONTINGENZA

1. — *È lo spirito condizionato?*

Attraverso la dottrina del tempo e dello spazio siamo ritornati da capo al nostro concetto dell'unità infinita e immoltiplicabile dello spirito. Il positivo dell' individuo si pone bensì nella molteplicità spaziale, che è anche temporale; ma senza spezzare mai l'unità dello spirito, nè poterla mai trascendere. Così dal seno dello spazio abbiamo veduto risorgere lo spirito infinito, e dal seno del tempo lo spirito immortale.

— E sia, si potrà tuttavia opporre: avete detto che il passato del tempo e la natura spaziale sono annullati nell'unità dell'atto spirituale; ma avete pur detto che il passato confluisce nel presente. Questo adunque è condizionato dal passato, senza il quale pertanto non potrà concepirsi. E avete pur detto che la molteplicità dei coesistenti si aduna e risolve nell'unità di cotesto atto; il quale dunque sarà pur condizionato dalla molteplicità dei coesistenti. E quand'anche l'una e l'altra molteplicità sia produzione dello spirito, non sarà meno vero che la loro ulteriore unificazione, in cui consisterà l'ulteriore svolgimento dello spirito, verrà ad essere condizionata dagli antecedenti; i quali non si potranno considerare identici con l'unità conseguente. —

Anche qui si potrebbe molto agevolmente respingere l'obbiezione rimandando a ciò che si è detto della in-

consistenza del molteplice nella sua opposizione astratta all'unità: e avvertire, senz'altro, che la condizione non è da concepire astrattamente come divisa dal condizionato, e per sè stante, in guisa da limitare lo stesso condizionato. Ma la nostra risposta riuscirebbe infatti inefficace, se, anche in questo caso, non sottoponessimo ad un esame rigoroso il concetto stesso di *condizione*, quest'altra tavola di salvezza così dell'empirismo come della concezione trascendente del reale; che sono, come sappiamo, due modi di filosofare assai più affini che non si creda comunemente.

2. — *Condizione necessaria, e condizione necessaria e sufficiente.*

La condizione si può intendere in due modi assai diversi: e cioè, come semplicemente *necessaria*, o come *necessaria e sufficiente*. La condizione necessaria di un reale (metafisicamente ed empiricamente considerato) è un altro reale, la cui realizzazione rende possibile la realizzazione del primo. La condizione necessaria e sufficiente è un altro reale, la cui realizzazione rende necessaria e immancabile la realizzazione del primo. Nel primo caso il condizionato non si può pensare, senza pensare insieme la sua condizione, ma la condizione si può pensare senza il condizionato; nel secondo caso c'è una relazione assoluta tra condizione e condizionato, e nessuno dei due si può pensare senza l'altro.

3. — *Concetto metafisico della causa.*

Il carattere assoluto della relazione tra i due termini e la necessità del seguire il condizionato alla condizione, sono gli elementi costitutivi del concetto *metafisico* di causa: la quale si può infatti definire come quel reale la cui realizzazione rende necessaria la realizzazione di un altro reale. Causalità metafisica in ragione della ne-

cessità del rapporto che essa pone tra condizione e condizionato, causa ed effetto: necessità, la quale non può essere appresa dall'esperienza, attestante soltanto, se mai, rapporti di fatto contingenti; necessità a priori, conoscibile soltanto a priori, per analisi di concetti; onde infatti si ridusse, nella metafisica di Cartesio e di Spinoza, a mera deduzione logica fondata sul principio d'identità.

4. — *Unità metafisica di causa ed effetto.*

Ma il carattere propriamente metafisico di una siffatta causalità giace più in fondo, in un principio, del quale la necessità del rapporto tra causa ed effetto è conseguenza, e che è atto a spiegare ben chiaramente perchè il prevalere dell'empirismo per opera di Locke e di Hume, e il suo insinuarsi nella metafisica per opera di Geulincx, Malebranche e dello stesso Leibniz, abbia condotto nella filosofia moderna al superamento del concetto di causalità metafisica. La metafisica è concezione dell'unità giacente in fondo alla molteplicità dell'esperienza (quando, beninteso, questa esperienza sia pensata). Metafisica è l'acqua di Talete, in quanto ha in sè la possibilità di tutte le forme più disparate offerte dalla natura all'osservazione sensibile, e ne è il principio; metafisico è l'essere di Parmenide, come quella unità, alla quale il pensiero riduce tutte le cose, volendole pensare; metafisica è l' idea di Platone, in quanto aduna in sè l'essere disperso e fluente nei molti e fuggevoli oggetti dello spazio e del tempo. L'empirismo è quella intuizione del reale che è orientata verso la molteplicità; la metafisica, invece, è l' intuizione del reale orientata verso l'unità. La causalità, rapporto necessario tra due termini del pensiero, dal punto di vista metafisico dev'essere concepita alla luce dell'unità, ossia mediante un'unità che stia a base della dualità. E la necessità reciproca di concepire l'un termine insieme con l'altro, sì che la realiz-

zazione dell'effetto si presenti come conseguenza necessaria del realizzarsi della causa, come altrimenti si potrebbe concepire se la dualità dei due termini non si risolvesse in un'unità fondamentale? Ora, finchè la condizione è necessaria al condizionamento, ma non questo a quella, manca quell'assoluta relazione, che, come abbiamo avuto già occasione di chiarire, ha la sua radice nell'unità; ma quando il concetto della condizione è tale che non si concepisce senza concepire il condizionato, tale cioè che l'essenza di quella implichi l'essenza di questo, allora i due concetti non sono più due, e divengono un concetto solo. Il concetto panteistico del mondo, p. es., è il concetto di Dio e il concetto del mondo legati insieme o fusi in un concetto solo, in guisa che concepire Iddio sia lo stesso che concepire il mondo.

5. — *Identità metafisica tra causa ed effetto.*

La necessità è identità del termine necessario col termine per cui è tale. Nel caso della condizione necessaria e sufficiente, necessaria è la causa per l'effetto, e necessario l'effetto per la causa; e quindi l'effetto è identico con la causa, e viceversa. Nel caso invece della condizione necessaria e non sufficiente, il condizionato non è identico con la condizione perchè esso non è necessario per questa; ma la condizione è identica col condizionato perchè il condizionato non è possibile senza la condizione. In quanto c'è necessità, c'è identità; e soltanto perchè il rapporto di necessità non è reciproco, l'identità non è intera e perfetta; e nel condizionato, perciò, oltre l'identità con la condizione, si richiede la differenza. Così il teismo creazionista rende il concetto di Dio indipendente dal concetto del mondo, ma non questo da quello. Dio, per esso, è condizione necessaria, non sufficiente, perchè Dio potrebbe essere, senza che il mondo fosse. Ma in quanto il mondo, invece, non potrebbe essere

senza Dio, nel mondo c' è Dio; e Dio perciò è identico al mondo, senza che questo sia identico a lui. Il mondo, oltre l'essere di Dio, deve contenere infatti il non-essere, che è escluso dalla essenza divina. Se il mondo fosse essere, e nient'altro che essere, sarebbe identico con Dio, e quindi non si distinguerebbe; e verrebbe meno il dualismo del teista. Il quale perciò fa necessario Dio, e contingente il mondo. Così il dualismo fisiopsichico, quando vuole spiegare la sensazione, assume il movimento quale condizione necessaria, ma non sufficiente della sensazione. Ciò che importa evidentemente una differenza tra movimento e sensazione; ma importa altresì una identità, non dell' anima col corpo [1] bensì del corpo con l'anima; perchè l'anima che non fosse niente corpo, non potrebbe nè anche essere termine del movimento fisico.

6. — *Causalità empirica e scetticismo.*

Ad ogni modo, il passaggio dalla condizione necessaria e sufficiente alla condizione semplicemente necessaria introduce nella intuizione metafisica, che tuttavia permane nel secondo caso, un elemento empirico, che è costatazione di fatto e affermazione di semplice contingenza, di un dato positivo dell'esperienza. Bisogna che sparisca affatto la necessità, perchè s' instauri in tutta la forza della sua logica la concezione empiristica, che non ammette nel reale nessuna identità, anzi una molteplicità assoluta, dove l'unità dell' identico non può essere altro che un' intrusione del soggetto, estraneo, secondo l'empirismo, alla realtà immediata. Al concetto di *causalità metafisica* sottentra allora il concetto di *causalità empi-*

---

[1] Quest'altra identità è poi richiesta quando, nel rispetto del processo volitivo, cotesta psicologia si prova a spiegare la volontà come principio del movimento esterno, facendola condizione di questo necessaria, ma non sufficiente.

rica, quale sorge nettamente in David Hume, ma era già, alquanto oscuramente, nella scettica dottrina vichiana della cognizione della natura, esposta nel *De antiquissima Italorum sapientia* [1].

Ordinariamente si contrappone la causa empirica alla metafisica per questa differenza: che la metafisica è causa efficiente, laddove l'empirica è semplice successione [2] dell'effetto alla causa. Ma l'efficienza della causa è una idea oscura, la quale, ben rischiarata, si dimostra l'unità o identità della causa con l'effetto; perchè efficiente è quella causa che si concepisce come condizione necessaria e sufficiente, ossia un reale la cui realizzazione è realizzazione del reale di cui esso è condizione. Questo uscire la realtà del condizionato dal seno stesso della realtà della sua condizione (che non è altro che il non potersi concepire il processo della condizione se non come sboccante nel condizionato); questo è l'efficienza della causalità. La quale è troppo ovvio che non si può concepire se non nella posizione intellettualistica ed astrattamente razionalistica di una metafisica, come quella di Spinoza, che presume di costruire il mondo reale — oggetto, non si sa come, nè perchè, della mente — sulla base della sostanza, *causa sui,* la cui essenza implica la sua esistenza: e deve perciò dire, assiomaticamente: *ex data causa determinata necessario sequitur effectus,* poichè tutto, in fondo, si riduce a rapporto concettuale, ed *effectus cognitio a cognitione causae dependet et eandem involvit* [3]. L'efficienza è una deduzione logica che

---

[1] Vedi Gentile, *Studi vichiani*[2], Firenze, Le Monnier, 1927, pp. 119, 127 ss.

[2] Si dice anche: successione *invariabile.* Ma o l' invariabilità si assume come fatto (il non variare), ed è un semplice pleonasmo; o si assume come legge della successione, e allora cessa l'empiricità della causalità empirica. La quale, pertanto, non può essere niente più che semplice successione.

[3] *Eth.,* I ax. 3 e 4.

suppone l' identità; e non aggiunge nulla all' identico. E l'empirismo, squarciando la rete di concetti che l' intelletto metafisico intesse intorno a se medesimo e volendo irrompere nella stessa realtà immediata, non può incontrarvi se non assoluta molteplicità: e se alla relazione logica della necessità sostituisce la relazione cronologica della successione di antecedente e conseguente, può farlo soltanto perchè non ha coscienza dell'unità che permane tuttavia nella semplice relazione di tempo implicante un'elaborazione soggettiva del presupposto materiale sensibile. Che se raggiungesse questa coscienza nella pura molteplicità, il vincolo causale si spezzerebbe, e l'empirismo smarrirebbe ogni criterio e mezzo di intelligibilità del reale. Ma quello rimane, nella inconsapevolezza della soggettività del tempo, l'estremo limite al quale si possa spingere la concezione empiristica del rapporto di condizione e condizionato, e l'ultimo punto di appoggio sul quale la negazione dell'unità possa tuttavia reggersi.

7. — *Condizione necessaria non sufficiente.*

Ma tra la causalità efficiente o metafisica e la causalità empirica rimane il concetto di condizione necessaria e non sufficiente come un ibrido schema d' intelligibilità, ossia di unificazione del reale, mezzo metafisico e mezzo empirico: Giano bifronte, che, indietro, dall'effetto verso la causa, guarda metafisicamente all'unità e alla necessità; e innanzi, dalla causa verso l'effetto, guarda empiricamente al diverso e al fatto: concetto contradditorio, che nel suo lato metafisico risolve l'empirismo, e nel suo lato empirico la razionalità metafisica. Giacchè quando, retrocedendo dall'effetto alla causa, si vede la necessità della causa, questa necessità importa un' identità non solo della causa con l'effetto, ma anche dell'effetto con la causa: quella identità assoluta, per cui la causa non è soltanto condizione necessaria, ma anche sufficiente.

Viceversa, quando, procedendo dalla causa verso l'effetto, si vede la contingenza dell'effetto, questa contingenza significa diversità, che non può essere diversità dall'effetto alla causa senza essere anche diversità da questa a quello. Nè, d'altra parte, è possibile rinunziare a scegliere una di queste due vie: dall'effetto alla causa, o dalla causa all'effetto; perchè se si affermasse l'unità e identità di queste due vie e insomma non si considerasse il rapporto della causa con l'effetto come differente dal reciproco, allora, evidentemente, s' instaurerebbe intero il carattere metafisico della condizione non pur necessaria ma sufficiente.

8. — *Il compromesso dell'occasionalismo.*

Un altro compromesso tra la metafisica e l'empirismo — che ha avuto grande importanza nella storia della filosofia, nei primi secoli dell'età moderna, — è il concetto delle cause occasionali, sorto principalmente con Geulincx (1627-69) e con Malebranche (1638-1715) per tagliare il nodo gordiano della causalità psicofisica sul terreno cartesiano delle due sostanze, anima e corpo. Così si negò che il moto fisico fosse causa efficiente dell' idea, e questa di quella; e il loro parallelismo venne spiegato come un accordo disposto da Dio tra l'anima e il corpo: analogo a quello che ci può essere tra due orologi costruiti dallo stesso artefice, non per azione dell'uno sull'altro, ma per la comune dipendenza che essi hanno dall'arte dell'orologiaio [1]. La causa occasionale non è causa, a ben rifletterci,

[1] « Immaginate », dirà LEIBNIZ nel *Second éclaircissement du système de la communication des substances* (in *Opera*, ed. Erdmann, p. 133), « due orologi che si accordino tra loro perfettamente. Orbene, ciò può accadere in tre modi. Il primo consiste in un influsso reciproco: il secondo è quello d' impiegarvi un abile operaio che li aggiusti e li rimetta ogni tanto d'accordo; il terzo, quello di fabbricare i due orologi con tanta arte e precisione,

se non in quanto si trascende, e da essa si passa a Dio, in cui è il principio vero della sua causalità, per quel rapporto che essa tuttavia implica tra movimento e sensazione. E quando Leibniz estende ed approfondisce l'occasionalismo, facendo di codesto legame antropologico fra le due sostanze, fisica e psichica, il tipo del rapporto universale di tutte le sostanze o monadi, esso nel sistema dell'armonia prestabilita diventa il concetto della irrelatività reciproca delle monadi, nella loro comune dipendenza da Dio. Ma, attraverso Dio, la causa occasionale condiziona necessariamente il suo termine correlativo, quantunque per altro tale condizione non sia sufficiente;

---

che si possa garentire il loro accordo per l'avvenire. Mettete ora l'anima e il corpo al posto di questi due orologi: il loro accordo può aver luogo in una di queste tre maniere. La via dell'*influsso* è quella scelta dalla filosofia volgare; ma poichè non sarebbe possibile concepire particelle materiali che possano passare da una di queste sostanze nell'altra, è forza abbandonare questa opinione. La via dell'*assistenza* continua del Creatore è quella del sistema delle cause occasionali; ma a me pare che sia un far intervenire un *Deus ex machina* in una cosa naturale e ordinaria, in cui la ragion vuole ch'egli concorra non altrimenti che in tutte le altre cose naturali. Così non resta se non la mia ipotesi, cioè la via dell'*armonia*. Dio ha fatto da principio ciascuna di queste due sostanze di tal natura, che, non seguendo se non le sue proprie leggi che essa ha ricevuto col suo essere, si accordi tuttavia con l'altra, proprio come se tra loro ci fosse un influsso reciproco, o come se Dio ci rimettesse sempre la mano, oltre il suo concorso generale ». (Cfr. il *Troisième éclairc.*, e il *Système nouveau*, Erdm. p. 127). Si noti che il paragone dei due orologi non è un' invenzione di Leibniz; poichè si trova comunemente usato dai Cartesiani, come un esempio della scuola (v. lo stesso DESCARTES, *Passions de l'âme*, I, 5, 6; e L. STEIN in *Arch. f. Gesch. d. Philos.*, I, 59). Si noti altresì che non ha grande significato speculativo la distinzione di Leibniz tra occasionalismo e sistema dell'armonia prestabilita, potendosi facilmente osservare che il rimandare l'opera di Dio da' vari momenti del processo della realtà alla sua origine, sposta, non elimina le difficoltà e il carattere miracoloso dell' intervento estrinseco di Dio: senza la cui causa-

e appunto perciò l'occasionalismo può conservare un certo valore metafisico, e non finisce del tutto nell'empirismo. Cioè, l'occasione e l'occasionato, in se stessi, l'una in opposizione all'altro, sono una mera concomitanza contingente, affatto simile alla successione, a cui l'empirista riduce la causalità. Ma l'occasione è occasione, in quanto non si considera soltanto in sè e di rimpetto al suo occasionato, sibbene in rapporto con Dio, che fa un termine occasione e l'altro occasionato; e quando si sia costituito questo sistema di occasione-Dio-occasionato, allora il reciproco rapporto dei due termini estremi partecipa della necessità del rapporto tra Dio e l'occasione, nonchè tra

---

lità rimane sempre inintelligibile quell'armonia che già si afferma con l'occasionalismo, e che Leibniz non fa se non estendere al suo pluralismo.

Anche il GEULINCX (*Eth.* I, sect. II, § 2) spiega l'accordo delle due sostanze, anima e corpo, come quello di due orologi: « *idque absque ulla causalitate, qua alterum hoc in altero causat, sed propter meram dependentiam, qua utrumque ab eadem arte et simili industria constitutum est* ». Perciò il corpo non pensa, nè fa pensare (*haec nostra corpora non cogitant, licet nobis occasionem praebeant cogitandi*). Ma i corpi non solo non pensano, ma non operano, non si muovono da sè: poichè l'unico vero motore è Dio. Importantissima questa dottrina esposta dal Geulincx nella sua *Metaphysica* (pubbl. nel 1691): « *Sunt quidam modi cogitandi in me, qui a me non dependent, quos ego ipse in me non excito ; excitantur igitur in me ab aliquo alio* (*impossibile enim est ut a nihilo mihi obveniant*). *At alius, quicumque sit, conscius esse debet hujus negotii ; facit enim, et impossibile est, ut is faciat, qui nescit quomodo fiat. Est hoc principium evidentissimum per se, sed per accidens et propter praejudicia mea et ante coeptas opiniones redditum est nonnihil obscurius ; jamdudum enim persuasum habeo, res aliquas, quas brutas esse et omni cogitatione destitutas agnoscebam, aliquid operari et agere. Exsitimavi v. gr. ignem, quod ad ejus praesentiam sensus in me caloris produceretur, calefacere ; et hoc calefacere sic interpretabar, ac si esset calorem facere. Similiter solem illuminare, juxta similem interpretationem, lumen efficere, lapides cadere, ut interpretabar, se ipsos praecipites dare, et motum illum efficere, quo deorsum ruant ; ignem tamen, solem,*

Dio e l'occasionato. Rapporto di condizione necessaria ma non sufficiente: onde l'occasione diventa condizione necessaria e non sufficiente dell'occasionato, e inversamente questo di quella: dovendosi pure considerare ciascuno dei due termini e come occasione dell'altro e come dall'altro occasionato.

9. — *O metafisica, o empirismo.*

Sicchè la caratteristica dell'occasionalismo è di sdoppiare il rapporto di condizione necessaria e non sufficiente, reduplicandolo, in quanto tra occasione e occasio-

---

lapidesque brutos esse, sine sensu, sine cognitione haec omnia operari existimabam. Sed cum intellectum intendo in evidentiam hujus principii : Quod nescis quomodo fiat, id non facis, *non possum non ridere, me falsum fuisse, et mirari mihi subit, cum satis clare agnoscam, me id non facere, quod nescio quomodo fiat, cur de aliis aliquibus rebus aliam persuasionem habeam. Et qui mihi dico, me calorem non facere, me lumen et motum in praeceps non efficere, quia nescio quomodo fiant, cur non similiter, igni, soli lapidi idem illud improperem, cum persuasum habeam ea nescire quomodo effectus fiant, et omni cognitione destitui ?* » (*Opera philos.*, ed Land, II, 150). Dove è da notare come la negazione della causalità efficiente (*operari et agere*) si connetta con la opposizione empiristica tra soggetto e oggetto affermata nel principio accennato dal Geulincx, così affine a quello vichiano: *verum et factum convertuntur.* Il quale, a sua volta, si collega strettamente con una teoria scettica della cognizione della natura, analoga, come ho accennato, a quella di Hume.

Che l'occasionalismo e l'armonia prestabilità sorgano dal bisogno di mantenere l'unità del molteplice, si vede in questa proposizione, che è uno dei primissimi accenni fatti da Leibniz a cotesta dottrina (nel 1677, in una postilla a una lettera dell' Eckhard): « Harmonia est unitas in multitudine *ut si vibrationes duorum pendulorum inter se ad quintum quemlibet ictum consentiant* ». « *Philos. Schrift.*, ed. Gerhardt, I, 232). — Per la genesi e i precursori antichi e medievali dell'occasionalismo si può vedere ZELLER, *Kl. Schriften*, I, p. 316 *n.*, e i due scritti dello STEIN, in *Arch.* cit., I, 53 e II, 193.

nato il condizionamento è reciproco. Per questo sdoppiamento, la relativa contingenza dell'effetto rispetto alla causa, propria della condizione necessaria e non sufficiente, può invertirsi nella relativa contingenza della causa rispetto all'effetto. E quindi l'empirismo degli occasionalisti è più accentuato di quello che abbiamo additato nel sistema della semplice condizione necessaria non sufficiente. Giacchè con la doppia contingenza la molteplicità pare sciogliersi affatto da ogni vincolo di unità metafisica.

Pare, ho detto; perchè lo sdoppiamento suddetto, se da una parte raddoppia e conferma la contingenza, dall'altra, invece, raddoppia e rinsalda la necessità della causa rispetto all'effetto. Il corpo suppone necessariamente Dio che crea l'anima, e l'anima suppone necessariamente Dio che crea il corpo; e, nel sistema della monadologia, ogni monade suppone Dio creatore di tutte le monadi, e suppone quindi tutte le altre monadi. Nella quale reciprocità di condizionamento tra occasione e occasionato, la relativa necessità della causa rispetto all'effetto, diviene reciproca necessità relativa: ossia necessità assoluta, che esclude ogni contingenza, e quindi ogni empirica molteplicità.

Tra l'unità, dunque, della metafisica e la molteplicità dell'empirismo ogni sforzo di fissare un rapporto di condizione e condizionato, come rapporto che medii tra l'unità e la molteplicità, è destinato a fallire.

10. — Assurdo della causalità metafisica.

Ma, esclusa la possibilità di fermarsi a un punto intermedio tra la metafisica della causalità efficiente e l'empirismo della causalità intesa come semplice concomitanza contingente, è forse possibile arrestarsi al concetto di causalità metafisica, o al suo estremo opposto della causalità empirica ?

Che il concetto di causalità metafisica, come condizione necessaria e sufficiente, sia assurdo, è ovvio. Il concetto di condizione infatti importa la dualità della condizione e del condizionato, cioè la possibilità di concepire ciascuno dei due termini senza l'altro: possibilità negata dall'apriorità metafisica del rapporto causale, che importa unità e identità dei due termini. Parlare quindi di causalità nel senso metafisico è dire, quando ci si voglia render esatto conto di quel che si dice, cosa priva di senso.

II. — L'atomismo come fondamento della causalità empirica.

Rimarrebbe la causalità empirica. Tralasciamo ora che ogni causalità, come osservammo, implica una relazione, e che l'empirismo è esclusione d'ogni relazione, postulando una realtà molteplice d'irrelativi. Consentiamo pure nella ipotesi di una siffatta molteplicità, in cui abbia luogo la causalità; e cerchiamo se nondimeno sia possibile sulla base del puro atomismo mantenere il concetto di causalità come semplice causalità empirica.

L'atomismo si è trovato sempre al bivio: o mantenere la originaria e assoluta molteplicità degl' irrelativi, e in questo caso rinunziare alla spiegazione del fenomeno, che è stato risoluto negli atomi irrelativi; o spiegare questo fenomeno facendo adempiere agli atomi effettivamente l'ufficio al quale sono destinati, di principio della realtà data nell'esperienza; e allora aggiungere ad essi una proprietà, che renda possibile un cambiamento nello stato primitivo degli atomi, ossia nella loro irrelatività e assoluta molteplicità, e producendo il loro incontro e raccozzamento. Il movimento (effetto del peso) come proprietà degli atomi è già negazione della schietta irrelatività; perchè chi dice movimento, dice relazione ad altro; e lo stesso movimento, come osservò Epicuro, dev'esser vario nei vari atomi (per differenze che implicano nuove

relazioni e correlazioni), affinchè mediante il movimento gli atomi possano incontrarsi, aggregarsi a generare le cose fenomeniche. Giacchè, se tutti gli atomi si movessero allo stesso modo, nella stessa direzione e con la stessa velocità, l'incontro, evidentemente, non sarebbe possibile mai: e l'ipotesi atomica tornerebbe inutile.

12. — Il meccanismo.

Quindi l'atomismo è stato sempre di necessità meccanismo, una delle forme logiche più coerenti della concezione della realtà come presupposto dello spirito. Il meccanismo, risolvendo ogni realtà in materia e forza (atomi e movimento), muove dal postulato che niente di questa realtà possa perdersi e niente aggiungervisi: in guisa che, qualitativamente e quantitativamente, l'essere sia immutabile; e ogni mutamento nient'altro che uno spostamento nella distribuzione degli elementi del tutto; e la intelligibilità del nuovo una perfetta equazione matematica del nuovo con i suoi antecedenti. La somma della materia e della forza nel momento n sarebbe eguale alla somma della materia e della forza nel momento $n-1$, come a quella del momento $n+1$.

13. — La gnoseologia del meccanismo.

Si risolva la forza nella materia, come si faceva dal vecchio materialismo, che vedeva nel movimento la manifestazione esteriore della proprietà intrinseca della materia; o, come oggi si fa dai chimici e dai fisici che credono di sottrarsi al materialismo perchè non parlano più di materia, si risolva la materia nella forza o energia: il meccanismo, prescindendo da ogni rappresentazione fantastica dell'atomo e del movimento, consiste nella concezione dell'essere assolutamente molteplice, risultante cioè da unità elementari; le quali si possono variamente som-

mare, dando sempre lo stesso risultato, mentre rimane esclusa la possibilità di qualsiasi novità che non sia solo apparente, e d'ogni creazione reale. A pensare il meccanismo nel particolare è evidente che un rapporto di condizione a condizionato è pensabile soltanto come causalità empirica. Se una palla, urtata da un'altra palla, si muove, il mero empirismo dovrebbe limitarsi a constatare che quella palla dopo essere stata urtata si è mossa, senza porre altra relazione tra l'urto antecedente e il movimento seguente. E questo infatti è l'assunto dell'empirismo, quando insiste sul carattere proprio della causalità, quale esso vuole che s' intenda. Ma l'empirismo, quando dal particolare passa all'universale e fa anch'esso la sua metafisica del reale, con cui procura di spiegarsi lo stesso particolare secondo un suo schema d'intelligibilità, e mette capo quindi al meccanismo, che non ammette dopo un movimento che non ci fosse prima, non può osservare la contiguità temporale del movimento della palla con l'urto da essa ricevuto senza pensare il movimento della palla urtata come quello stesso della palla urtante, la quale tanto ne comunica quanto ne perde. Ed ecco che la dualità dei fatti dell'esperienza si risolve in un fatto unico, onde il nuovo si ragguaglia in tutto col vecchio. E se causalità empirica vuol dire concomitanza tra fenomeni e, in generale, molteplicità senza unità, da quel che si è detto risulta, che empirizzando la causalità, si riesce al meccanismo, cioè alla forma più cruda di monismo metafisico che si possa pensare.

14. — Il motivo del contingentismo.

Contro il meccanismo necessariamente prevalso dopo Descartes, Galileo e Bacone nella scienza moderna, o dichiaratamente empirica come in Bacone o, se matematizzante, come in Galileo e in Cartesio, concepita sempre con la logica stessa dell'empirismo, che presuppone la

realtà al pensiero, identica a sè nella sua già perfetta realizzazione, è insorta nella seconda metà del secolo scorso in Francia la filosofia consapevole della libertà dello spirito nelle varie sue manifestazioni, opponendo al concetto della realtà sempre identica a se stessa il concetto della realtà sempre diversa: il concetto che è stato detto del *contingentismo*, celebrato come una vigorosa rivendicazione della libertà [1]. Il contingentismo infatti è un tentativo di concepire la libertà negando l'unità o identità a cui mette capo l'empirismo meccanicista, senza per altro abbandonare il concetto di realtà condizionata, e cioè di quella realtà molteplice che è empiricamente data.

15. — Il principio della filosofia della contingenza.

Per intendere il punto di partenza del contingentismo, cominciamo a leggere la prima pagina della tesi del Boutroux sulla *Contingenza*. Egli dice: « A qual segno si riconosce che una cosa è necessaria? quale il criterio della necessità? Se ci si prova a definire il concetto di necessità assoluta, s' è condotti ad escluderne ogni relazione che subordini l'esistenza d'una cosa a quella di un'altra, come a sua condizione. Allora, la necessità assoluta esclude ogni molteplicità sintetica, ogni possibilità di cose e di leggi. Non è dunque il caso d' indagare se essa regni nel mondo dato, che è essenzialmente una molteplicità di cose dipendenti più o meno le une dalle altre. — Il problema di cui si tratta in realtà è questo: a qual segno si riconosce la necessità relativa, cioè, l'esistenza d'una relazione necessaria tra due cose? Il tipo più perfetto della connessione necessaria è il sillogismo, nel quale si

---

[1] Formulato (dopo alcuni accenni del Lachelier) da EMILIO BOUTROUX nella sua tesi *De la contingence des lois de la nature*, pubblicata nel 1874, e dal 1895 in poi più volte ristampata.

dimostra che una proposizione particolare deriva da una proposizione generale, perchè vi è contenuta, cosicchè essa era implicitamente affermata nel momento in cui si affermava la proposizione generale stessa. Il sillogismo, insomma, non è altro che la dimostrazione d'una relazione analitica esistente tra il genere e la specie, il tutto e la parte. Sicchè dov'è relazione analitica, è connessione necessaria. Ma questa connessione necessaria, in sè, è puramente formale. Se la proposizione generale è contingente, la proposizione particolare che se ne deduce, almeno come tale, è ugualmente e necessariamente contingente. Per mezzo del sillogismo non si può giungere alla dimostrazione d'una necessità reale se non nel caso che si rannodi tutte le conclusioni a una maggiore necessaria in sè. Questa operazione è compatibile con le condizioni dell'analisi? — Dal punto di vista analitico, la sola proposizione interamente necessaria in sè è quella che ha per formula A = A. Ogni proposizione nella quale l'attributo differisca dal soggetto, come accade quand'anche uno dei due termini risulti dalla scomposizione dell'altro, lascia sussistere un rapporto sintetico come il rovescio del rapporto analitico. Può il sillogismo ridurre le proposizioni sinteticamente analitiche a proposizioni puramente analitiche? » [1].

16. — Contingenza o necessità?

Movendo da questo principio, non è troppo difficile argomentare che cotesta necessità derivante dall'assoluta identità non c'è in nessuna proposizione e non c'è nel sillogismo. Così se è concepibile matematicamente la meccanica, la fisica non è più semplice meccanica, nè la biologia è fisica, nè biologia la psicologia, nè psicologia la sociologia; e insomma, ogni volta che la scienza con le sue

---

[1] *O. c.*, pp. 7-8.

interpretazioni meccaniche si sforzi di ragguagliare un ordine nuovo di fenomeni all'altro, si lascerà sfuggire la differenza tra l'uno e l'altro ordine. Pertanto, a restare nei limiti della semplice esperienza, il mondo non ci può non apparire una gerarchia di mondi differenti, ciascuno dei quali ha qualche cosa di irriducibile a ciò che si trova nell'antecedente; e però non è necessario, se necessità significa rapporto necessario, e se rapporto necessario significa identità.

A cominciare dall'*essere*, nella sua massima universalità e astrattezza, si può dire che esso sia necessario? Si può dedurre analiticamente l'esistenza dell'essere dalla sua possibilità, così come dalle premesse di un sillogismo si deduce la conclusione? « Senza dubbio, in un senso, nell'essere non c' è niente di più che nel possibile, poichè tutto quello che è, prima di essere era possibile. Il possibile è la materia di cui l'essere s' è fatto. Se non che l'essere, ridotto così al possibile, rimane puramente ideale: e per ottenere l'essere reale, è forza ammettere un elemento nuovo. In se stessi, infatti, tutti i possibili pretendono ugualmente all'essere, e non c' è ragione, in questo senso, perchè un possibile si realizzi a preferenza degli altri. Nessun fatto è possibile senza che sia possibile del pari il suo contrario. Se dunque il possibile resta abbandonato a se stesso, tutto ondeggerà in eterno tra l'essere e il non essere, nulla passerà dalla potenza all'atto. Così, lungi dall'essere contenuto nel possibile, l'essere contiene il possibile e qualche cosa di più: la realizzazione d'un contrario a preferenza dell'altro, l'*atto* propriamente detto. L'essere è la sintesi di questi due elementi, e questa sintesi è irriducibile » [1]. Ed ecco la contingenza dell'essere. Contingente l'essere, contingente radicalmente tutto ciò che è, in quanto è essere. E se dall'astrattezza dell'essere si viene a grado a grado salendo alla maggiore concre-

---

[1] *O. c.*, pp. 15-16.

tezza della realtà offertaci dall'esperienza, vediamo sempre più restringersi il campo del necessario, allargarsi quello del contingente, e farsi quindi strada sempre più quella libertà, che nella concezione meccanica e matematica del mondo è assurda.

17. — Empirismo e meccanismo del contingente.

È evidente che il contingentismo è un empirismo senza paragone più empirico del meccanismo naturalistico e positivo del comune empirismo; e se riuscisse a fare scaturire dall' interno della natura, che sola per l'empirismo è reale, quella libertà (o possibilità della libertà), ben si potrebbe dire ch'esso avrebbe vinto l'empirismo con le stesse sue armi. Il contingentismo infatti non è altro che affermazione della realtà delle differenze, o della molteplicità del reale. In cui *a*, *b*, *c*, *d*... costituiscono bensì un sistema, ma *a* non è *b*, nè *c*, nè *d*, ecc. L'essere ciascuno dei termini condizionato dai precedenti e condizione dei seguenti, non fa nascere il seguente dal precedente, perchè tra l'uno e l'altro non c' è equivalenza, come c' è tra *a* e *a*.

E se ci fosse? Se *b* fosse=*a*, come vuole il meccanista, il rapporto tra *b* ed *a* sarebbe necessario, come necessario è il rapporto di *a* con *a*, rappresentabile in un giudizio puramente analitico. Il solo *a* infatti, se si pone come dato, facendo astrazione della molteplicità e da ogni estrinseco rapporto, sarebbe in sè assolutamente necessario. Ebbene, se *b* non è identico ad *a*, è differente; e in quanto è differente e irriducibile, l'avvicinamento di *a* e di *b*, è vero, non può dar luogo a un rapporto analitico (propriamente dovrebbe dirsi che non può dar luogo a nessun rapporto, di nessuna sorta, poichè, come sappiamo, relazione è già identità); ma non può perchè $a=a$ e $b=b$: cioè ogni termine non è contingente rispetto all'altro (cioè relativamente non necessario) se non a

patto di essere necessario assolutamente rispetto a se stesso. E tutti i termini ad uno ad uno, non sono contingenti se non relativamente a punti di vista estranei alla loro determinata e particolare essenza: laddove, assolutamente considerati, in sè, sono affatto necessari. E il tutto non è se non quella necessità di cui parla il meccanista: salvo che, invece d'essere tutto d'un colore, ha una veste variopinta come quella d'Arlecchino.

18. — Antitesi tra contingenza e libertà.

L'essere, p. es., non è derivabile dal possibile. E sta bene: ma perchè? Perchè l'essere è essere, e il possibile è semplicemente possibile, scevro di quella realizzazione di sè, che è pure l'esclusione del suo contrario. Ma se, dietro all'essere realizzato che non è il possibile, noi non sappiamo pensare altro che questo possibile, *toto caelo* diverso, è chiaro che l'essere è pensabile solo in quanto si pensa come immediato: non realizzantesi, ma realtà già posta. La quale è talmente identica con se stessa (immutabile) che neppure può dirsi identica con se stessa: poichè anche l' identità è relazione (di sè con se stesso); e con un termine solo, che non ne abbia un altro di fronte, che sia magari esso stesso, ma sdoppiatosi e postosi di contro a sè (che è appunto la relazione spirituale, base di ogni altra relazione), non c' è possibilità di relazione [1]. E si giunga pure fino all'uomo e allo spirito, e si riconosca pure che « la persona umana ha un'esistenza propria, è a se medesima il suo proprio mondo; che più di tutti gli esseri, può agire senza essere costretta a far entrare i suoi atti in un sistema che la sorpassi; e che la legge generale della conservazione dell'energia psichica si spezza, in certo modo, in una moltitudine di leggi distinte, cia-

---

[1] Cfr. il mio *Sistema di logica*[2], I, pp. 134-137, 154, 175 e ss.

scuna delle quali è propria a ciascun individuo»; che anzi, «per uno stesso individuo, la legge si suddivide ancora e si risolve in leggi particolari proprie a ciascuna fase della vita psicologica, e la legge tende ad avvicinarsi al fatto... e l' individuo, divenuto, da solo, tutto il genere, s'applica la legge, ne è signore»[1]: rimarrà sempre vero, che l' individuo nella sua individualità concreta è quello che è, come l'essere rispetto al possibile, come la vita rispetto alle forze fisiche e chimiche, come il fatto psicologico rispetto al fisiologico: e insomma come ogni realtà rispetto a quella con cui l'esperienza la paragoni: non contingente se non relativamente, ma, in sè, assolutamente necessaria. Niente dietro all' individuo posto nella sua positiva concretezza può considerarsi come suo principio: poichè tutto quello che si può pensare come distinto da esso, è altro, con cui egli non ha rapporto necessario. E allora egli è pensabile in quanto è; e non mai come lui stesso, che non sia e debba essere, e si faccia quel che dev'essere anzi che il contrario: nel che consiste propriamente la libertà.

19. — *Conclusione.*

Il contingentismo, insomma, accettando la posizione prettamente naturalistica, degli empiristi, potrà illudersi di render possibile la libertà insistendo sulle differenze, che il meccanismo concella. In realtà, non fa se non frantumare la compatta natura del meccanista, conservandole quell' inerte materialità e quella qualitativa identità, astrattamente concepita, che è la legge fondamentale dell'unità della natura a cui il meccanismo mira.

E se questo è vero, il contingentismo ricade nella intuizione meccanica della realtà propria dell'empirismo: e la

---

[1] BOUTROUX, *O. c.*, p. 130.

sua contingenza non ha valore diverso dal concetto di causa empirica, incorrendo nella medesima assurdità che abbiamo additata come propria di questo.

Nè causalità metafisica nè causalità empirica, nè occasionalismo nè contingentismo riescono dunque a sottrarsi alle difficoltà insormontabili che sorgono dai concetti di condizione e condizionato.

CAPITOLO XII

PREVISIONE E LIBERTÀ

1. — *Il contingentismo e D. Hume.*

Il contingentismo non supera la posizione di David Hume, il quale pervenne alla sua negazione del valore oggettivo della causalità accentuando la differenza tra la causa e l'effetto, tra la condizione e il condizionato, e mettendo così in rilievo la singolarità di ogni fatto come tale. E la posizione di Hume, che è quella a cui si è arrestata, e non poteva non arrestarsi, la scienza della natura, è la posizione dello schietto empirismo. Il quale, come abbiamo di sopra chiarito, vedendo nel reale un antecedente della esperienza immediata, lo considera in se stesso molteplice e unificato soltanto fenomenicamente nei nessi rappresentativi che ne forma il soggetto elaborando comunque l'esperienza.

2. — *Il contingente come fatto necessario.*

Il reale, antecedente della stessa immediata esperienza, è il *fatto*, che l'empirismo fa conto di non trascendere. Il quale *fatto*, nella sua assoluta, insuperabile posizione, è quella necessità assoluta, che il contingentista crede di metter subito da parte movendo dallo stesso punto di vista della scienza: laddove esso rimane, si può dire, il suo postulato fondamentale. O che la natura, questo

mondo dell'esperienza, si prenda nel suo complesso, o che si prenda in ciascuno dei suoi elementi, essa è un fatto: il quale, già effettuato, è legato alla ferrea legge del passato, che *infectum fieri nequit*; e di cui il tragico greco disse:

> μόνου γὰρ αὐτοῦ καὶ θεὸς στερίσκεται,
> ἀγένητα ποιεῖν ἅσσ᾽ ἂν ᾖ πεπραγμένα.[1]

Il fatto è appunto quell'assoluta identità dell'essere con se stesso, che esclude dall'essere anche la possibilità di riflettersi su se medesimo e affermare la propria identità. Identità naturale, bruta.

3. — *Prevedibilità dei fatti naturali.*

Cotesta necessità propria del fatto, che è l'estremo opposto della libertà, è un concetto comune all'empirismo e al contingentismo, se si osserva il reale significato delle così dette leggi naturali, onde l'empirismo, entrando apparentemente in contraddizione col proprio principio, investe l'accadere naturale, e pare pertanto che si differenzii dal contingentismo. Il quale concepisce la realtà come continua creazione, posizione di un nuovo, che è diverso da' suoi antecedenti; laddove l'empirismo della scienza che meccanizza la natura, formulando leggi, onde stima conoscibile la natura, nega le differenze e concepisce il futuro come ripetizione del passato; e dice perciò con Augusto Comte, che sapere è prevedere. Vero è che nella critica a cui è stata sottoposta recentemente la gnoseologia delle scienze, il valore obbiettivo delle leggi naturali, come concetti di classi di fenomeni, è stato negato, e quindi scosso il fondamento su cui reggevasi il concetto della prevedibilità del futuro; ma è anche

[1] AGATONE in ARISTOTELE, *Eth. Nic.*, VI, 2 p. 1139 b 19.

vero che questa critica non impedisce tuttavia alla scienza empirica di formular leggi e prevedere, per quanto è prevedibile, il futuro. Nè, come abbiamo visto, si può accettare l' interpretazione meramente economica di cosiffatti processi logici, in cui tuttavia insisterebbe la scienza.

4. — *Legge e uniformità naturale.*

La questione, come cerca di risolverla cotesta critica, è mal posta: la legge non può esser pensata, nè effettivamente si pensa, separata dal fatto di cui è legge, e che conterrebbe in sè, imponendogli una necessità estrinseca al suo proprio essere. Lo stesso empirismo non ha acquistato mai chiara coscienza della propria logica. Ha detto che questa si fonda sul postulato dell'uniformità della natura: e Galileo, uno dei più chiaroveggenti osservatori de' fondamenti logici della scienza empirica, soleva dire la natura « inesorabile e immutabile e nulla curante che le sue recondite ragioni e modi d'operare sieno o non sieno esposti alla capacità degli uomini; per lo che ella non trasgredisce mai i termini delle leggi imposteli »[1]. Fermissima credenza, la quale per altro non gl' impediva di combattere la pretesa immutabilità della sostanza celeste, che gli aristotelici sottraevano alla continua vicenda di generazione e corruzione propria delle cose naturali, oggetto della nostra esperienza sulla terra. E profondamente notava che nel mutare sta la vita e dei corpi e dell'anima: senza di chè ci dovrebbe esser « caro l' incontro d'una testa di Medusa, che ci convertisse in un marmo o in diamante »[2]. Immutabilità, dunque, e mutamento continuo, senza che l'una cosa contraddica all'altra. La legge naturale non è la negazione del mutamento — come pensò Platone e quindi Aristotele con la

1 Lett. 21 dicembre 1613 al p. B. Castelli.
2 *Opere*, ed. naz., V, 234-5, 260.

immutabilità conseguente de' suoi cieli, dalle cui forme (idee, leggi) doveva venir norma alla natura terrena — ma la negazione della mutabilità di questo mutamento. Il quale è un fatto; e se è fatto, è immutabile. È fatto, poichè noi ci proponiamo di conoscerlo; e quindi esso c' è già, ed è nulla curante, come dice Galileo, che alla nostra capacità sieno esposte le sue ragioni e i modi ond'esso è accaduto. Esso, cioè, è posto innanzi a noi, e non da noi, e quindi è indipendente da noi.

5. — *Il passato come futuro.*

Ora, la distinzione tra i due momenti del passato e del futuro, per cui si parla di « prevedere », non importa già un prevedere che si aggiunga al semplice conoscere, come atto diverso da questo. Si prevede in quanto si conosce, perchè il futuro è presente nello stesso passato del fatto, quale sta innanzi a noi, come fatto compiuto. E però immutabile, vale a dire tale che il pensiero non possa pensarlo come non ancora compiuto e in via di compiersi (chè allora non sarebbe un *factum*, ma un *fieri*). Il futuro insomma si prevede sì, ma in quanto nell'oggetto, quale noi empiricamente lo concepiamo, esso è, non già come quel che non è e sarà, ma come quel che è già (il passato). Stupenda perciò di verità l' immagine del Manzoni:

> E dagli anni ancor non nati
> Danïel *si ricordò* [1].

Tipico il caso della previsione astronomica, che non è altro che il risultato di un calcolo matematico su dati già posti. Il calcolo è, per l'astronomo, la conoscenza affatto obbiettiva di situazioni, distanze, masse, velocità

---

[1] *La resurrezione*, 55-56.

già date: sicchè quel che apparisce previsione, non è se non proiezione nel futuro di ciò che è antecedente piuttosto all'operazione del prevedere: proiezioni, il cui significato logico si riduce al concetto dell' immutabilità del fatto in quanto tale, e che annulla quindi il futuro nell'atto stesso in cui lo pone. Il movimento della cometa, che sarà a una certa ora avvenire in un punto del cielo, è mutamento continuo; ma è immutabile il fatto del suo mutarsi: e in quanto immutabile, il movimento si definisce, e la previsione ha luogo. La previsione (questa previsione... del passato) sarebbe impossibile, se nello stesso movimento si potesse ammettere una variazione non rientrante nel quadro delle proprietà onde questo movimento si considera già determinato. E allora il movimento non sarebbe più determinato, com' è per ipotesi nella posizione dell'empirista, che l'apprende come un *fatto*.

6. — *Il fatto e l'atto.*

L'uomo si giudica dopo morto, dice il proverbio; perchè l'uomo si fa quello che è, e non è fatto: viceversa, non occorre aspettarne la morte per dire da chi è nato, poichè il nascere da certi genitori è un fatto. E il movimento di una cometa è un fatto come la nascita dell'uomo; non un *atto*, come la vita morale o intellettuale di questo. E quando noi consideriamo la traiettoria della vita morale di un uomo determinabile a priori come quella di un corpo celeste, noi neghiamo la libertà creativa propria di lui come spirito, e lo abbassiamo al livello di tutte le cose naturali che sono quello che sono; e intendiamo il suo destino come già formato nel suo carattere, che non produrrà mai nulla d' imprevedibile, poichè tutto quello che esso produrrà, è già fatalmente determinato nella sua legge.

7. — *Il fatto negazione della libertà.*

La legge, adunque, dell'empirista è lo stesso fatto in quanto immutabile (ancorchè, in se stesso, consista in un mutamento): e immutabile, necessario, escludente da sè ogni libertà, il fatto, in quanto fatto, è rispetto allo spirito, che lo afferma presupponendolo come suo antecedente. Per distruggere e superare questo attributo del fatto, bisognerebbe dunque non appellarsi alla *novità* dei fatti, come fa il contingentista, ma criticare la stessa categoria del fatto, mostrandone l'astrattezza, e come essa si risolva in una categoria ben più fondamentale, in quella cioè dell'atto spirituale che pone il fatto.

8. — *Antitesi tra i concetti di futuro prevedibile e di libertà.*

Questo passato, per dir così, proprio del futuro in quanto preveduto, e la conseguente impossibilità di concepir libero un futuro prevedibile, sono stati nella storia chiariti dagli sforzi costanti e sempre vani della teodicea per conciliare i due termini della prescienza divina e della libertà umana. Termini a priori inconciliabili, ove si scorga la identità del concetto della libertà dello spirito col concetto della infinità sua; la quale è negata invece dal concetto di Dio che sia fuori dell'attività in cui si attua lo spirito umano. La questione tormentò Boezio nel carcere, cercante la consolazione della sua sventura in una fede filosofica. Da Boezio la prese il nostro Valla nel suo dialogo *De libero arbitrio,* ponendola in una tale chiarezza che il Leibniz, nella *Teodicea,* prendendo le mosse dal punto a cui era giunto il Valla, e desiderando pervenire a una piena giustificazione di Dio dal male morale, che a lui andrebbe imputato se gli uomini da lui creati non fossero liberi, non seppe far di meglio

che riassumere il vivace dialogo del nostro acuto umanista [1]. Del quale ora non giova nè pure accennare la soluzione, che non scioglie il nodo, e piuttosto lo taglia, come ben dice il Leibniz.

9. — *La critica del Valla.*

Ma è molto istruttivo, e fa al nostro proposito, quello che il Valla osserva circa la necessità del futuro preveduto, paragonandola alla necessità che si attribuisce al passato conosciuto come tale. E non dispiacerà di leggere un po' del suo arguto latino. Uno degl' interlocutori, che mira alla conciliazione, riprendendo un argomento di Boezio, dice: « *Non video cur tibi ex praescientia Dei voluntatibus atque actionibus nostris necessitas defluere videatur. Si enim praescire aliquid fore, facit ut idem futurum sit, profecto et scire aliquid esse, facit ut idem sit. Atqui, si novi ingenium tuum, non diceres ideo aliquid esse quod scias illud esse. Veluti, scis nunc diem esse; numquid, quia hoc scis, ideo et dies est? an contra, quia dies est, ideo scis diem esse?... Eadem ratio est de praeterito. Novi, iam octo horis, noctem fuisse; sed mea cognitio non facit illud fuisse; potiusque ego novi noctem fuisse, quia nox fuit. Atque, ut propius veniam, praescius sum, post octo horas noctem fore; ideone et erit? Minime; sed quia erit, ideo praescisco: quod si praescientia hominis non est causa ut aliquid futurum sit, utique nec praescentia Dei* ». A che l'altro interlocutore, — il quale espone nel dialogo le difficoltà contro la soluzione boeziana, — oppone con mirabile lucidezza: « *Decipit nos, mihi crede, ista comparatio: aliud est scire, praescientia hac, praeterita, aliud futura. Nam cum aliquid scio esse,* id variabile esse non potest: *ut dies qui nunc est, nequit fieri ut non sit. Prae-*

[1] *Théod.* §§ 405 e ss.

teritum quoque nihil differens habet a presenti[1]: *id namque non tum cum factum est cognovimus, sed cum fieret et praesens erat, ut noctem fuisse non tunc cum transit didici, sed cum erat. Itaque in his temporibus concedo non ideo aliquid fuisse aut esse, quia ita esse scio, sed ideo me scire, quia hoc est aut fuit. Sed alia ratio est de futuro, quod variabile est; nec pro certo sciri potest quod incertum est. Ideoque, ne Deum fraudem praescentia, fateamur certum esse quod futurum est, et ob id necessarium*». E avendo il primo replicato che il futuro, quantunque futuro, pur si prevede (p. es., che fra un certo numero d'ore sarà notte, e che all'estate succede l'autunno, e poi l' inverno, e poi l'estate e poi un'altra volta l'autunno), il critico ribatte: «*Naturalia sunt ista, et* eundem cursum semper currentia: *ego autem loquor de voluntariis*». E il volontario, egli osserva, va ben distinto dal fortuito (il contingente dei contingentisti). «*Illa namque fortuita suam quandam naturam sequuntur; ideoque et medici et nautae et agricolae solent multa providere, cum ex antecedentibus colligant sequentia; quod in voluntariis fieri non potest. Vaticinare tu utrum ego pedem priorem moveam; utrumlibet dixeris, mentiturus, cum alterum moturus sim*». Il che è possibile quando chi vaticini è l' uomo; ma quando prevede il futuro Dio, essendo escluso che egli possa ingannarsi, rimane pure escluso che all'uomo sia dato sottrarsi al fato.

S' immagini, ad esempio, che Sesto Tarquinio si rechi a Delfo a consultare l'oracolo di Apollo, e ne riceva questo responso: «*Exul inopsque cades, irata caesus ab urbe*». Al turbamento, alle querele di Sesto, Apollo potrà rispondere che egli sa, non fa il futuro; ma se da Apollo Sesto ricorrerà a Giove, come giustificherà questi il doloroso destino che aspetta lo sciagurato? Con la superbia

---

1 Perchè, in realtà, il presente, oggetto di cognizione, è passato e non è vero presente.

di Tarquinio e i suoi futuri misfatti? Apollo forse gli dirà: « *Iupiter, ut lupum rapacem creavit, leporem timidum, leonem animosum, onagrum stolidum, canem rabidum, ovem mitem, ita homini alii finxit dura praecordia, alii mollia, alium ad scelera, alium ad virtutem propensiorem genuit. Praeterea alteri corrigibile, alteri incorrigibile ingenium dedit, tibi vero malignam animam nec aliena ope emendabilem tribuit* »[1]. Che è, evidentemente, togliere ogni responsabilità e valore a Sesto, e attribuirne la condotta a Giove: facendo dell'uomo un essere naturale e delle sue azioni future altrettanti fatti, in quanto prevedibili: ossia, per rispetto ad Apollo che può vaticinarli e, in generale, rispetto a Dio presciente, una realtà già realizzata, un passato.

10. — *Il tentativo di Leibniz.*

Il Leibniz, non contento della soluzione mistica e agnostica del Valla, che se ne rimette alla imperscrutabile saggezza divina, continua la finzione, immaginando che Sesto si rechi a Dodona alla presenza di Giove, a domandargli che cangi la sua sorte e il suo cuore. E Giove gli risponde: — Se tu vuoi rinunciare a Roma, le Parche ti fileranno altri destini, diverrai saggio e sarai felice. — E Sesto: — Perchè devo rinunziare alla speranza di una corona? non potrei essere buon re? — No, Sesto (gli risponde il Dio): io so meglio di te ciò che ti occorre. Se vai a Roma, tu sei perduto, — E Sesto, non potendo risolversi a sì gran sacrifizio, esce dal tempio e s'abbandona al proprio destino. Ma Teodoro, il sacerdote, vuol sapere perchè Giove non possa dare a Sesto una volontà diversa da quella che gli è assegnata come Re di Roma; e Giove lo rinvia a Pallade, nel cui tempio, ad Atene, il sacerdote s'addormenta, e sogna un paese ignoto dove sorge un palazzo immenso: il Palazzo dei destini, che

---

[1] *Opera*, ed. Basilea, pp. 1002-3, 1006; e ora *De lib. arb.*, ed. Anfossi (nella coll. degli *Opuscoli filosofici inediti o rari*), Firenze, Olschki, 1934, pp. 20 ss., 32, 37.

la dea gli fa visitare. E v' è raffigurato non solo tutto ciò che accade, ma altresì tutto il possibile; dove è dato di vedere ogni particolare nel sistema di tutti gli altri particolari con cui si realizzerebbe in un suo mondo tutto speciale. — « Tu sai », dice Pallade a Teodoro, « che quando le condizioni di un punto che si domanda, non lo determinano abbastanza e ve n' è una infinità, esse cadono tutte in quello che i geometri dicono un luogo, e almeno questo luogo (che è spesso una linea) sarà determinato. Così tu puoi figurarti una serie regolata di mondi, che conterranno tutti e soli il caso di cui si tratta, e ne varieranno le circostanze e le conseguenze ». — E tutti questi mondi, esistenti in idea, sono appunto raffigurati nel Palazzo dei destini, in cui ogni appartamento mostra via via agli occhi di Teodoro un mondo; e in ciascuno egli trova sempre Sesto: sempre quel medesimo, ma diverso in rapporto al mondo a cui appartiene: e quindi, attraverso tutti i mondi, un Sesto in una infinità di stati. Ma, di mondo in mondo, cioè di appartamento in appartamento, Teodoro sale su su verso la cima di una gran piramide. E i mondi diventano sempre più belli. « Si giunse infine al più alto che terminava la piramide, e che era il più bello di tutti; perchè la piramide aveva un cominciamento, ma non se ne vedeva la fine; aveva una punta, ma non aveva base: andava crescendo all' infinito ». Perchè, come spiegò la dea, « tra un'infinità di mondi possibili, c' è il migliore di tutti; altrimenti Dio non si sarebbe determinato a crearne uno; ma non ce n'è uno che non ne abbia di meno perfetti sotto di sè: e perciò la piramide discende all' infinito ». Si entra con grande commozione di Teodoro, nell'appartamento più alto, che è quello del mondo reale; dove « ecco (dice Pallade) Sesto qual è, e quale sarà attualmente. Ecco, esce dal tempio tutto in collera, sprezza il consiglio degli dèi. Vedi, va a Roma, mette tutto in disordine, fa violenza

alla moglie dell'amico. Eccolo lì, cacciato con suo padre, battuto, sciagurato. Se Giove avesse messo qui un Sesto felice a Corinto, o re in Tracia, questo mondo non sarebbe più questo mondo. E intanto egli non poteva non scegliere questo mondo, che sorpassa in perfezione tutti gli altri, ed è la cima della piramide: altrimenti Giove avrebbe rinunziato alla sua saggezza. Vedi bene che non mio padre ha fatto Sesto cattivo; cattivo egli era da tutta l'eternità, e sempre liberamente non ha fatto se non accordargli l'esistenza, che la sua saggezza non poteva negare al mondo in cui egli è compreso: egli l'ha fatto passare dalla regione dei possibili a quella degli esseri attuali »[1].

II. — *Vanità del tentativo.*

La conclusione è ovvia: la proposta che a Dodona Giove fa a Sesto di rinunziare a Roma, è una canzonatura: perchè a Sesto ab eterno è segnato il proprio destino in questo mondo possibile, a cui Giove ha dato esistenza. E la conclusione che interessa pel nostro argomento è, che la conoscenza del reale empiricamente supposto preesistente (realmente o idealmente, è lo stesso) allo spirito, non conosce se non fatti; e quando si atteggia a prescienza, non conosce se non fati che sono fatti: sistemi di realtà interamente realizzati nella loro conoscibilità. Il futuro dei profeti e di Apollo che può inspirarli è, proprio come il futuro dell'astronomo, un apparente

---

[1] « Il crimine di Sesto », conchiude Pallade secondo un vecchio concetto agostiniano della teodicea, per cui il male vien giustificato come strumento del bene, « serve a grandi cose; ne nascerà un grande impero, che darà grandi esempi. Ma ciò è un nulla a rispetto del pregio del complesso di questo mondo... ». (*Théod.* § 416).

futuro, che nel pensiero concreto in cui si rappresenta, è un vero e proprio passato.

12. — *Antitesi tra prescienza e libertà in Dio.*

Ma un'altra osservazione a conferma del già detto conviene fare. Ed è questa: che quando Giove sceglie il migliore dei mondi possibili, che sta in cima alla piramide, egli non solo non può lasciare a Sesto libertà di scegliere il proprio destino, ma non ha nè anche lui libertà di scegliere. Il mondo che egli realizza, in realtà, è già realizzato; e appunto perchè è realizzato, egli può conoscerlo, e sceglierlo. Quel mondo è in se stesso, prima che Giove lo voglia; ed è il migliore tra tutti i possibili. Il volerlo non aggiunge nulla alla sua bontà. Esso è nella stessa assolutezza, incapace di sviluppo e incremento, delle idee platoniche, le quali sono in sè e son legate dialetticamente da una legge che è il loro stesso essere, quando si possono conoscere e, occorrendo, volere.

Insomma, la prescienza divina non rende impossibile soltanto la libertà dello spirito umano, ma la stessa libertà dello spirito divino; così come ogni presupposto naturalistico non lega soltanto l'oggetto dello spirito alla ferrea catena della natura, ma lo stesso soggetto, lo spirito; il quale non può concepire più se medesimo se non alla stregua del suo oggetto, e perciò naturalisticamente. Il concetto dunque della prescienza divina è un carattere della concezione naturalistica di Dio.

13. — *Unità della condizione e del condizionato.*

La realtà, ormai possiamo dire, non si può distinguere in realtà condizionante e realtà condizionata, se non ad un patto: che le due realtà siano tuttavia concepite come

una realtà sola; la quale, a sua volta, essendo la negazione della realtà dello spirito, non è intelligibile se non in rapporto a questa.

14. — Tendenza all'unità.

La realtà non si sdoppia, ma si mantiene nella sua unità, pur distinguendosi in condizione e condizionato; perchè non c'è metafisica nè empirismo che possa rappresentarci la condizione nel suo immanente rapporto col condizionato, nè questo nel suo rapporto immanente con quello, se non come unità dei due termini. Tanto la metafisica, con la causalità efficiente, quanto l'empirismo, con la sua causalità empirica, tendono infatti, più che alla distinzione, essenziale al concetto della condizionalità, all' identificazione; in guisa che, a rigore, il concetto di causalità metafisica mira a considerare come assolutamente reale la sola causa, da cui non si differenzii realmente l'effetto; e, al contrario, l'empirismo si rappresenta l'assoluto come semplice effetto (fatto), in cui si risolva la stessa causa. E il contingentismo è una manifestazione della tendenza empirica a liberare l'effetto dal suo rapporto con la causa, senza fargli acquistare per altro nessun diritto alla libertà. Ma nè la metafisica può fermarsi nella causa senza effetto, nè l'empirismo nell'effetto senza causa; non solo perchè la causa non è causa se non è causa di un effetto, e l'effetto senza causa è un mistero che lo spirito non può ammettere; ma per una ragione più profonda, la quale abbiamo già più d'una volta accennata: che cioè il reale indifferenziato non è concepibile nè pure come identico, l' identità importando un rapporto di sè con sè e quindi un momento di opposizione e di dualità, che il puro indifferenziato esclude.

15. — L'astratto incondizionato.

In realtà, l'unità astratta, a cui mettono capo tanto la metafisica quanto l'empirismo, assorbendo la realtà condizionata nella condizione, o questa in quella, è quel che dicesi *incondizionato*, non nel senso di *libero*, bensì in quello di *necessario*: quel necessario che il contingentismo teme e in cui esso stesso precipita. Ora cotesto incondizionato non si può affermarlo senza negarlo, secondo il nostro consueto rinvio dal pensiero astratto al concreto. Giacchè, in quanto si pensa, l'incondizionato va pensato, non come puramente pensabile, ma come appunto *pensato*: ossia come quello che si pone nel pensiero. Incondizionato sì, dunque, ma, in quanto tale, pensiero, o nel pensiero, che ne è perciò la condizione. In altri termini, incondizionato pel pensiero che astrae da sè, e pensa il suo oggetto senza pensare a sè, a cui l'oggetto inerisce: condizionato, in quanto l'oggetto così incondizionato è pensato nella sua immanenza al soggetto, e questo è consapevole della propria attività positiva di quell' incondizionato. Insomma, l'oggetto è condizionato dal soggetto, anche se l'oggetto, come puro oggetto astratto, sia incondizionato.

16. — Il vero incondizionato.

Il rapporto poi del soggetto con l'oggetto è quel rapporto di condizionalità, che solo è dato effettivamente di concepire, importando esso l'unità e la dualità insieme, e non obbligando perciò il pensiero nè a fermarsi nell'unità che è assurda, nè a finire nell'astratta dualità, egualmente assurda perchè riproduce in ogni suo elemento la posizione stessa dell'unità. Esso è, evidentemente, il rapporto della sintesi a priori propria dell'atto del pen-

siero, che si realizza nell'opposizione del soggetto e dell'oggetto, di sè e d'altro da sè.

17. — Aporie della metafisica e dell'empirismo.

L' ignoranza di tale rapporto ci spiega l'origine di tutte le difficoltà già illustrate della metafisica e dell'empirismo. Il condizionato della metafisica infatti, pensato rigorosamente, deve fondersi con la sua condizione, poichè la condizione non è condizione vera e propria, ma è essa stessa il condizionato. Aristotele col celebre argomento dell'assurdità del processo all' infinito credette appunto di poter fare Dio motore immobile, condizione incondizionata o causa prima; ma il suo Dio non può spiegare il mondo come altro da sè; e da Aristotele perciò si dovrà necessariamente venire a Plotino. Dio come motore non è altro che il movimento che si trattava di spiegare; è la forma stessa, la cui realtà la filosofia indaga nella natura, e così trova già realizzata prima della natura. È insomma la stessa natura, pensata ed ipostatizzata di qua dalla natura immediata: cioè l'opposto del pensiero. Opposto, che è un puro fatto, sempre, in quanto non si coglie nel suo farsi, nel processo del pensiero. La condizione, per contro dell' empirismo, deve risolversi nello stesso condizionato, perchè una condizione che non è, come appunto l'empirista vuole, lo stesso pensiero, ma il presupposto del pensiero, non è altro che oggetto del pensiero, condizionato dall'attività del pensiero.

La condizione del metafisico non può spiegare la sua efficienza e produttività, poichè non essa è produttiva, ma è piuttosto un semplice prodotto del pensiero: è un pensiero che suppone l'attività del pensiero che lo realizzi. E l'empirista Hume ha ragione di contro al metafisico, perchè intende profondamente il punto di vista del metafisico. Il quale oppone egli medesimo la causa

(la sola vera causa, che è Dio, così per gli Scolastici come per i Cartesiani) al pensiero che la pensa come causa: e, data l'opposizione, non è possibile che il pensiero penetri nell'operare della causa, come dovrebbe, per intenderlo e quindi scorgere la necessità del rapporto onde la causa si connette con l'effetto. E tanto è vero che la critica empirista del principio di causa è la più profonda coscienza dello scetticismo implicito nella stessa intuizione metafisica trascendente, che, come si accennò [1], prima che in Hume si trova già nel nostro Vico, metafisico il quale nega la certezza della cognizione concernente l'operare della causa naturale appunto perchè questa causa è oggetto del pensiero, non lo stesso pensiero.

L'empirista, d'altra parte, per serbare alla sua causalità empirica un minimo di valore logico, avrebbe bisogno di mantenere una certa connessione tra condizione e condizionato. Non potendo altro, crede lecito anche all'empirismo mantenere il vincolo cronologico della successione, che accenna a una certa sintesi, e quindi a un principio di unificazione, accusante l'opera del soggetto. E nè anch'egli quindi realizza il suo concetto della pura condizionalità di fatto; e non è possibile che vi riesca, perchè anch'egli, come il metafisico, pone tanto il condizionato quanto la condizione di contro al pensiero, là dove non è concepibile quell'unità del molteplice, che occorre a lui per la semplice connessione temporale, come al metafisico per l'efficienza.

18. — Dialettica della condizione e del condizionato.

La sintesi a priori della condizione e del condizionato è dialettica: ed è ovvio per noi che una dialettica fuori del pensiero sia inconcepibile. Si guardi invece nella dialettica del pensiero; e il pensamento della causalità

---

[1] Cfr. sopra pp. 154, 159 *n*.

metafisica, come d'ogni altra forma del concetto della condizionalità, si sottrarrà a tutte le difficoltà che abbiamo indicate. Giacchè la difficoltà fondamentale della metafisica consiste nell'intendere in che modo l'uno generi l'altro, e l'identico il diverso. Ma quando la metafisica intenda per Uno l' Io, questo lo troverà appunto autogeneticamente principio dell'altro, del diverso da sè. Così, quando l'empirismo acquisti consapevolezza del rapporto immanente dell'altro, appunto come altro, alla sua condizione, che è l' Io, continuerà bensì a vedere l'altro e il molteplice, ma con l'unità e nell'unità.

19. — Necessità e libertà.

Orbene, a quel modo che la realtà metafisica e la realtà empirica — nell' inconsapevolezza del pensiero astratto — si pongono come un condizionato, che è necessità senza libertà, così la realtà del pensiero concreto si pone come condizione di quell' incondizionato, che si chiarisce perciò condizionato; e quindi si pone, nell'assolutezza di questa sua posizione, come Incondizionato, che, essendo necessario, è libero. Possiamo dire il primo incondizionato (falso, astratto) *essere*; e il secondo incondizionato (reale, concreto) *spirito*. L'essere (Dio, natura, idea, fatto, contingente) è necessario senza libertà, perchè già posto dal pensiero: è il risultato del processo; risultato che è, appunto perchè il processo è cessato (cioè si concepisce come cessato, e se ne fissa ed estrae un momento come risultato). La necessità del futuro, oggetto della prescienza divina, deriva dal concepire il futuro stesso come essere, o qualcosa che sia innanzi al pensiero (dove sappiamo che può essere soltanto in virtù del pensiero che se lo pone innanzi, in quanto pone sè innanzi a se stesso). Cotesta necessità è la necessità del fatto naturale, del fato, della morte, naturalisticamente considerata: la quale

esclude il miracolo della risurrezione, che solo lo spirito potrebbe operare; e lo può quando la natura gli obbedisca, e cioè non sia più propriamente natura, bensì anch'essa spirito.

20. — *La* causa sui.

La necessità dell'essere coincide con la libertà dello spirito. Perchè l'essere, nell'atto del pensare, è l'atto stesso; il quale non è, ma si pone (e quindi è libero), non presupponendo nulla (e quindi è veramente incondizionato). La libertà è assolutezza (infinità dell' incondizionato), ma in quanto l'assoluto è *causa sui* [1]. *Sui*, si badi, che suppone il *se*, il soggetto, l'autocoscienza, onde l'essere causato non è effetto, ma fine, valore; il termine a cui si tende, e che si conquista. La quale libertà non è negazione della necessità, se non in quanto per necessità s' intenda la necessità che compete all'astratta oggettività dell'essere; ma coincide con la necessità dell'essere, che è, in concreto, la stessa dialettica dello spirito.

21. — *Obbiezione.*

Tale dialettica, risolvendo nella propria unità ogni molteplicità, e quindi ogni condizione, e ponendosi essa stessa come principio di ogni sintesi di condizione e condizionato, elimina anche questa categoria della condi-

---

[1] L'espressione è spinoziana; ma Spinoza conserva il significato che poteva avere l'αὐτὸ κινοῦν di Platone (*Fedro* 245*c*) e l' ἑαυτοῦ ἐνέργημα di Plotino (*Enn.* VI 8, 16). Cfr. la mia edizione dell' *Etica*, Bari, Laterza, 1915, pp. 295-6. La sostanza di Spinoza, come l' idea di Platone e il Dio plotiniano, sono l' Incondizionato astratto, che non può essere *causa sui*, perchè non è spirito, ma il suo opposto. E il *sui* rimane perciò una parola priva del suo proprio significato.

zionalità, della quale abbiamo così lungamente discorso, dal concetto dello spirito, rinsaldandone la infinita unità. Che anzi, come la critica della individualità ci ha fatto scoprire il concetto dell' individuazione, e la critica dello spazio e del tempo ci ha dato il concetto dell' infinità dello spirito in opposizione alla indefinita natura, e della eternità e vera immortalità dello spirito; così ora attraverso la critica della categoria della condizione noi abbiamo conquistato il reale concetto della libertà.

Metafisici ed empiristi non rimarranno tuttavia soddisfatti di questo nostro concetto della libertà. Fermi nel loro falso vedere, e nel conseguente concetto di una realtà presupposto del soggetto, essi crederanno che con la sintesi a priori della condizione e del condizionato, nella dialettica dello spirito che si pone come soggetto di un oggetto, quindi appunto come unità di condizione e condizionato, noi non si riesca a fermare altro che un rapporto gnoseologico; di là dal quale rimanga sempre il rapporto metafisico o reale, a cui il metafisico mira con la sua causalità, e ogni empirista pur guarda, facendo lo spirito, esso stesso, condizionato da una natura in sè. Sia pure, si dirà, che l'attività conoscitiva del soggetto ponga il suo oggetto ponendosi, nel conoscere, come condizione incondizionata del fenomeno: ciò non vuol dire che esso sia *realiter* incondizionato; che cioè *realiter* sia condizione d'ogni pensabile oggetto. Lo spirito sarà dialettico sulla base della condizione, a cui esso è realmente legato.

22. — *Risposta.*

Che questa base dello spirito però non possa essere la natura, è chiaro da quanto abbiamo detto a chiarimento del valore puramente gnoseologico della realtà che si dice natura. La natura come spazio e tempo, per es., non è se non una categoria astratta del pensiero che

prescinde dalla propria infinità, radice dello spazio, e della propria eternità, radice del tempo. Che, per portare un altro esempio, la natura, base dello spirito, non possa essere quella *razza*, concetto naturalistico anch'esso, che tanti storici e filosofi della storia, credettero assumere a principio di spiegazione storica dei fatti umani, è evidente a chi consideri che la individualità di una razza si realizza e configura nella sua storia; la quale non è quindi l'attività spirituale condizionata dalla razza, ma lo stesso significato del concetto di razza, sottratto che sia all'astrattezza della sua posizione naturalistica, in cui è vuoto, e trasportato nel campo della realtà spirituale, dove soltanto può avere un significato. E in questo campo non è più razza, ma storia, spirito. In generale, volete provarvi a pensare una condizione allo spirito che si attua in voi pensando la sua condizione? Cotesta condizione dev'essere, se vi riesce di pensarla, una realtà non pensata (non rientrante nella sintesi del vostro pensiero): cioè dev'essere pensata come non pensata. E Berkeley si riderà di voi; e noi torneremo ad avvertire, che codesta è un'astrazione, la cui vita è nella sintesi del pensiero.

23. — *L' Io incondizionato e il condizionato.*

Per uscire dall' imbarazzo, conviene por mente che l' Io trascendentale si pone come empirico; e come tale è condizionato. E se per realtà noi non vogliamo intendere soltanto quello che è nell'oggetto dell'esperienza (esperienza pura), certo la nostra sintesi, onde l' Io è assoluto incondizionato, libero e perciò condizione di tutto, è sintesi puramente gnoseologica, e non reale. Ma intendendo la realtà come solo oggetto, scisso dal soggetto, ne dovremmo ormai essere persuasi, commettiamo uno sproposito; il quale sarà eliminato soltanto se si guar-

derà più in fondo, alla radice di cotesta realtà, dove l'oggetto è la vita del soggetto, la cui sintesi è perciò assolutamente reale.

Vedremo qui appresso come l'oscillare del pensiero tra lo spirito inteso come atto puro e lo spirito inteso come fatto ed oggetto d'esperienza, generi l'antinomia storica dello spirito, che solo nell'esatto concetto dell'atto puro può trovare la sua adeguata soluzione.

* La natura è, lo spirito diviene in quanto è libero.

Capitolo XIII

L'ANTINOMIA STORICA E LA STORIA ETERNA

1. — Contenuto dell'antinomia storica.

Antinomia storica possiamo dire quella che deriva dal concetto dello spirito come puro atto, considerato nelle sue relazioni essenziali col concetto della storia; e si può formulare nella *tesi*: « lo spirito è storia, perchè è svolgimento dialettico »; e nell'*antitesi*: « lo spirito non è storia, perchè è atto eterno ». Antinomia in cui ci s' imbatte ogni momento nello studio e nell' intelligenza dell'uomo, che ci presenta sempre due faccie, ognuna delle quali pare la negazione dell'altra: giacchè l'uomo non possiamo intenderlo fuori della sua storia, nella quale egli realizza la sua essenza; ma nella storia egli non ci può mostrare nulla di sè, che abbia quel valore spirituale, per cui tuttavia la sua essenza viene concepita come realizzantesi nella storia.

In verità, perchè l'uomo è storia? Perchè la sua essenza, che lo fa contrapporre alla necessità della natura, è libertà: la natura è, e lo spirito invece *diviene*. Diviene in quanto è libero: che è come dire, che realizza il suo

fine: la sua vita è valore, quel che dev'essere: conoscere la verità, creare immagini di bellezza, operare il bene, adorare Dio ecc. L'uomo che è uomo per noi, è quello che conosce la verità e a cui possiamo perciò comunicare

la nostra verità (che non comunichiamo a un asino); e se sbaglia, crediamo possa correggersi, in quanto sa correggersi; cioè conosce la verità, non tutta realizzata a un tratto (che non sarebbe propriamente un realizzarsi, ma un essere già realizzata, *essere*), ma realizzantesi. Questo l'uomo, con cui entriamo in società e che è nostro prossimo nella storia: poichè la nostra società non si limita a quei pochi uomini del nostro tempo che entrano nella sfera delle nostre dirette relazioni personali.

2. — *Chiarimenti.*

Già la lingua che parliamo, le istituzioni che reggono la nostra vita civile, le città che abitiamo, tutti i monumenti dell'arte che ammiriamo, e i libri e gli avanzi tutti della civiltà e le tradizioni religiose e morali, di cui, pur senza uno speciale interesse storico, nutriamo la nostra cultura, ci stringono per mille vincoli a spiriti, che non appartengono al nostro tempo, ma la cui realtà è presente a noi e intelligibile soltanto come realtà spirituale, libera. La nostra coscienza storica si popola di nomi di popoli e d'uomini, attori di questa realtà della cultura, profeti, artisti, scienziati, politici, capitani. Essi han creato con le energie del loro spirito questo mondo spirituale, che è l'atmosfera attuale del nostro animo. Ecco, per fermare l'attenzione su un punto solo, l'*Orlando Furioso*, che noi leggiamo, e gustiamo, e ne facciamo pascolo alla nostra fantasia, e ne viviamo. Nella storia troviamo l'origine di questo poema: troviamo un uomo, l'Ariosto, che ne fu l'autore, e il cui spirito, quale creatore della sua opera d'arte, noi conosciamo nel suo stesso poema. Ebbene, l'Ariosto è un uomo, a cui non si può trovar posto nel mondo, se questo mondo non si pensa nella forma del tempo, nella serie degli anni, dei quali egli visse quelli tra il 1474 e il 1533 della nostra èra; e nella forma dello spazio, nella Terra, anzi in Europa,

anzi in Italia, e in alcuni determinati luoghi della penisola, in cui la vita di lui si restrinse. Anzi quell'Ariosto che scrisse l'*Orlando*, non è nei cinquantanove anni corsi tra la nascita e la morte del poeta; ma in quelli anni soli a cui può essere ascritta la composizione e correzione del poema. E come l'Ariosto non è suo padre, così l'Ariosto degli anni in cui fu scritto il suo poema non è l'Ariosto degli anni anteriori; il quale, con la vita che visse allora il Poeta, le sue letture e le prime prove della sua arte, è pure l'antecedente che rende storicamente intelligibile l'autore del poema, la realtà stessa della divina poesia. Sicchè, per conchiudere, conoscendo l'Ariosto, noi conosciamo due uomini: uno, che è spirito, l' incondizionato, condizione d'ogni condizionato, atto che pone il tempo e tutte le cose temporali; l'altro, che è esso stesso una realtà condizionata da' suoi antecedenti. Un uomo eterno e un uomo storico. Uno, oggetto della critica estetica, che nell'Ariosto mira alla bellezza eterna della sua arte; l'altro, oggetto della critica storica, che nell'Ariosto mira al fatto, condizionato nel tempo e nello spazio, e intelligibile, come ogni altro fatto, in rapporto alle sue condizioni.

Se, invece di un poeta, avessimo un filosofo, egli egualmente ci si sdoppierebbe innanzi in due personalità. L'una sarebbe la personalità di filosofo, onde noi leggiamo l'opera sua (se la intendiamo) pensando il suo pensiero come un pensiero nostro, e quindi lo conosciamo come spirito, lo apprezziamo, lo giudichiamo; sarebbe la vera personalità nel senso proprio della parola. Per l'altra, il filosofo sarebbe collocato nel suo tempo, e il suo pensiero determinato dalle condizioni della sua cultura, dagli antecedenti storici della sua speculazione: dati i quali, egli non poteva pensare diversamente da quel che pensò, al modo stesso che l'animale che è nato gatto miagola, e non belerà mai.

3. — *La storia e i valori dello spirito.*

In generale, lo spirito storicizzato si converte in un'entità naturale; mantenuto nel suo valore spirituale, si sottrae alla storia, e si pone nella sua idealità eterna. La quale non presenta nessuna difficoltà finchè l'eterna realtà dello spirito si concepisca come un' ipostasi del contenuto dello spirito, com' è l' idea platonica, che, nella sua trascendenza, si sottrae, per definizione, al contatto del flusso storico. Ma quando si è abbattuta la trascendenza, e la realtà spirituale nella sua stessa eternità si è concepita, non più come qualche cosa di fisso, bensì quale processo in atto, allora non si ha più la storia fuori dell'eterno, nè l'eterno fuori della storia. La difficoltà consiste appunto in questo concetto del reale che è eterno ed è storico: consiste nel concetto onde, pur prescindendo nella cognizione dell'*Orlando Furioso* da' suoi antecedenti, lo stesso poema, già in sè, è processo che si sviluppa per gradi, ciascuno dei quali presuppone i precedenti, ed è quel che può essere in ragione di essi, e da essi quindi condizionato; e la filosofia di un filosofo, già a considerarla nella sua più matura e perfetta espressione, non si può intendere se non come sistema di idee, il quale si svolge a grado a grado nello stesso modo che s' è detto del poema.

4. — *Il platonismo e il protagorismo.*

Appunto questa difficoltà di concepire l'eternità nella storia, e la storia nell'eternità, trasse Platone a negar valore alla storia e chiudere ogni essere in una realtà trascendente. E trae gli empiristi di tutti i tempi, da Protagora in poi, a negare ogni valore assoluto, che si sollevi al disopra di ogni condizione particolare e contin-

gente. Ma l'antinomia deriva dalla impossibilità di fermarsi o con Platone a un valore trascendente che non sia spirito (negazione della storia), o con Protagora al puro fatto storico dello spirito (negazione del suo valore). Deriva dalla necessità tanto di Platone quanto di Protagora, nella loro contraddizione.

5. — *Soluzione dell'antinomia.*

Come si risolve l'antinomia? Essa si risolve, come tutte le altre, riportando la realtà spirituale, il valore e la storia dal pensiero astratto al concreto. La realtà spirituale attualmente conosciuta non è altra cosa dal soggetto che la conosce. Il solo Ariosto che conosciamo, autore del *Furioso,* non è altro, come abbiamo detto, che lo stesso poema. Il quale, a sua volta, è conosciuto, se è letto, inteso, gustato; come sarà naturalmente, in ragione della nostra preparazione, ossia in ragione della nostra concreta individualità. Tant' è vero che c' è una storia della critica ariostesca, la quale concerne non pure quella realtà che il poema fu nella vita spirituale del poeta, ma quella che continuò ad essere dopo la sua morte, attraverso più secoli, nello spirito de' suoi lettori, veri e propri continuatori della sua poesia. E tanta è dunque la realtà dell'Ariosto che io affermo, e alla quale posso riferirmi, quanta è quella che ne realizzo. Orbene, per realizzare in me il meglio che io possa questa realtà, conviene che io legga, per lo meno, il poema. Ma che significa poi leggerlo? Potrei leggerlo se non conoscessi la lingua in cui è scritto? E che è la lingua? Si può apprendere essa, per tutti gli scrittori di una stessa letteratura, nel dizionario? E si può conoscere la lingua di ogni scrittore come la sua lingua, se non si considera qual' è, individuatamente reale nel processo di una storia spirituale, che non appartiene più all' individuo empiricamente determinato, ma si profonda nel mondo spi-

rituale in cui visse la spirito dello scrittore ? Ed ecco che leggere l'Ariosto significa leggere prima quel che lesse l'Ariosto, e rifare in qualche modo in noi quella vita che egli visse non certo da quando cominciò a scrivere:

Le donne, i cavalier, l'arme e gli amori;

ma prima, molto prima, finchè si può seguire a ritroso il corso della sua vita da cui l'*Orlando* fiorì. E questo poi in sostanza non è il poema con, di più, la preparazione del poema, ma solo il poema nel suo concreto processo di attualità spirituale. La quale sarà per noi, sempre, in quanto e per quanto sarà realizzata come vita del nostro Io.

6. — *Il fatto storico astratto e il processo reale.*

Bisogna astrarre l'Ariosto da questa realtà per aver innanzi un Ariosto condizionato. Astratto che sia, si tornerà poi, o meglio si tenderà a tornare ad introdurre meccanicamente nel processo spirituale a cui appartiene. Invano. La realtà è nel processo. Ma questo processo poi, nella sua attualità, dov' è la realtà del poema e la sua valutazione, si porrà esso stesso in ogni momento come condizionato da' suoi momenti precedenti ? Evidentemente no, per la stessa ragione, che tale condizionamento suppone il frazionamento del processo, che è reale nella sua unità; che si pone bensì come molteplicità, ma come molteplicità che si risolve nell'unità, nell'atto stesso in cui si pone, e che non si può, se non astrattamente, considerare pura molteplicità. Così, io posso sempre empiricamente distinguere il mio presente dal mio passato, e porre in questo la condizione di quello: ma, così facendo, astraggo dal vero Me stesso, a cui sono compresenti passato e presente nella dualità che rende intelligibile il rapporto di condizione a condizionato;

laddove il suo vero Me, immanente in cotesti due Me temporalmente distinti, è la radice di questa come di ogni altra condizionalità.

7. — *I due concetti della storia.*

Ci sono, in questa guisa, due modi di concepire la storia. Uno, quello dei relativisti, storicisti e scettici, che non vedono altro che il fatto storico, nella sua molteplicità; e questo ci dà la storia in cui lo spirito non può cadere senza degradarsi e naturalizzarsi. L'altro, il nostro, reso possibile dal sopra esposto concetto della spiritualizzazione dell'Uno, che pone il fatto come atto, e quindi, ponendosi nel tempo, non lascia mai effettivamente nulla dietro di sè. La storia dello storicista è la storia ipostatizzata e privata della sua dialettica; poichè la dialetticità consiste per l'appunto nell'attualità della molteplicità come unità; e, soltanto come unità, che si trascende trascendendo l'attualità.

8. — *La storia senza spazio e tempo.*

Quando, dunque, diciamo «processo storico», non dobbiamo rappresentarci i gradi di questo processo come serie spaziale e temporale, secondo il modo comune di rappresentarsi, astrattamente, lo spazio e il tempo: quasi linea che nella successione de' suoi punti stia di fronte a noi che l' intuiamo. Il progresso consiste piuttosto, si può dire, nell' intuizione della linea: intuizione, che costruisce la linea stessa, essendo sempre e non essendo mai se medesima, cioè quell' intuizione compiuta che vuol essere. Il processo è del soggetto; perchè un oggetto in sè non può essere altrimenti che statico; e all'oggetto il processo si attribuisce correttamente solo in quanto esso attualisticamente si risolva nella vita del soggetto. Dall'altra parte, il soggetto non si svolge realizzando un grado di sè, e quindi movendo alla realizzazione d'un grado ulte-

riore; giacchè un grado, da cui esso si distacchi, un grado che non sia più attuosità, o atto *in fieri* dello spirito, cade fuori dello spirito: una specie di Lucifero, di angelo decaduto. Il quale è un'astrazione: è il passato che lo spirito stacca da sè, facendo astrazione da se medesimo, mentre la stessa astrazione è atto affermativo di sè, e quasi un abbraccio onde lo spirito stringe a sè questo Lucifero.

9. — *Unità della storia eterna e della storia in tempo.*

L'antinomia pertanto si risolve nel concetto di processo dell'unità, la quale si moltiplica restando una: di una storia, perciò, ideale ed eterna, che non è da confondere con quella del Vico, che ne lascia fuori di sè una che si *svolge in tempo*: laddove il nostro eterno è lo stesso tempo considerato nella attualità dello spirito [1].

10. — *Storia della filosofia e filosofia.*

La più evidente conferma che si possa addurre a questa dottrina dell' identità della storia ideale ed eterna con la stessa storia che si svolge nel tempo, è quella che negli ultimi anni è stata formulata in Italia con la teoria del circolo della filosofia e della storia della filosofia.

Empiricamente si distingue la filosofia dalla sua storia, non nel senso in cui Platone o, secondo la tradizione, Pitagora distingueva la filosofia divina (σοφία), che è la vera scienza dell'essere, e la filosofia umana (φιλοσοφία), che è soltanto aspirazione a quella scienza: eterna quella nella sua posizione trascendente, questa soggetta al divenire comune a tutte le cose naturali. Ben si può osservare che per Platone non è lecito parlare di vera e propria storia della scienza; la quale, per lui, o ha una storia e

---

[1] Vedi ora lo scritto *Il superamento del tempo nella storia* in GENTILE, *Mem. ital. e probl. della filos. e della vita*, Firenze, Sansoni, 1936, pp. 305 ss. e l' *Introd. a una nuova filos. d. storia* in *Gior. crit. della filos. ital.*, 1937.

non è scienza, o è scienza e non ha storia. La distinzione che empiricamente si fa, da quando s' è cominciato a concepire la storia della filosofia (concetto, che non risale più in là di Hegel e del movimento generale del Romanticismo dei primi del sec. XIX), contrappone la storia della filosofia alla filosofia, come il processo di formazione può essere contrapposto al suo risultato. Hegel stesso, a cui fu attribuita una certa confusione tra la storia della filosofia e la sua filosofia, e mosso l'addebito di far violenza alla positività della storia per la logica del suo sistema, non mancava di distinguere tutto il processo storico della filosofia dalla sua filosofia, da lui concepita come il risultato, in forma di riepilogo, e sistema di tutti i concetti messi a grado a grado in luce da tutti i sistemi precedenti. La storia della filosofia sarebbe per tal modo la condizione della filosofia, non potendosi concepire ricerca scientifica che non si riconnetta a quanto è stato fatto anteriormente, e non ne sia la continuazione.

11. — *Circolo di storia della filosofia e filosofia.*

Ma posta tale distinzione, e fatta quindi la storia della filosofia condizione della filosofia, era anche ovvio che questo rapporto di condizionamento si rovesciasse. E in Hegel stesso e in tanti altri storici della filosofia, consci del valore essenzialmente filosofico, e non filologico, della loro disciplina, è viva l'esigenza della filosofia come premessa necessaria della storia della filosofia. La quale se, come preparazione e svolgimento *in re* della filosofia, apparisce ogni volta un suo antecedente, non può non esser valutata anche *post rem*, nella mente, quale cognizione della storia della fiolosofia, poichè ha da valere da attuale preparazione e condizione di una filosofia attuale. E già, che cosa sarebbe se non un nome vano e senza soggetto la storia della filosofia, ove non fosse la storia

della filosofia appresa e conosciuta; e magari astratta dall'attuale cognizione, ma dopo essere stata appresa ed essere stata insomma ricostruita; o magari ancora, ricostruibile in se medesima, ma, perciò appunto, con le determinazioni stesse che saranno per competerle, quando che sia, se ricostruita in atto? La storia, comunque, è storia razionalmente ricostruibile.

E come? Per Hegel la storia della filosofia ricostruibile sarà, anzi è, certamente, la sua; e così per ognuno, egualmente, la propria. Ebbene, che cosa ciascuno includerà nella sua storia come materia appartenente alla storia della filosofia? Una scelta del materiale è inevitabile; e una scelta richiede un criterio. E il criterio, in questo caso, non potrà essere altro che una nozione della filosofia. Ancora: non c'è storia che non disponga con un ordine e una prospettiva i propri materiali; e anche l'ordine e la disposizione conveniente, onde campeggi in rilievo ciò che più importa, e sia respinto nello sfondo via via più remoto quello che ha importanza proporzionatamente minore, implicano una scelta tra vari ordinamenti e disposizioni possibili. E quest'altra scelta richiederà novellamente un criterio; e quindi l'intervento di un modo d'intendere e giudicar la materia, che qui non può esser altro che una filosofia. Donde la conclusione, che quella storia della filosofia che deve precedere la filosofia, presuppone tuttavia la filosofia. Ed ecco il circolo.

12. — *Identità e circolo solido.*

Di codesto circolo lungamente si ebbe sospetto come di circolo vizioso. Onde si ritenne necessario optare o per una storia della filosofia che non presupponesse la filosofia e fosse presupposta da essa, o per una storia della filosofia non presupposta alla filosofia a base alla medesima. Ma con più accurata riflessione si è veduto che il circolo non è punto vizioso, bensì uno di quelli che il Rosmini

nella sua *Logica* dice circoli *solidi* (che cioè non si possono spezzare), o *regressi*, come erano stati detti da Jacopo Zabarella, nostro filosofo del XVI secolo [1]. E si è concluso che appunto non è concepibile filosofia che non si fondi sulla storia della filosofia, nè storia della filosofia che non poggi sulla filosofia, *poichè la filosofia e la sua storia sono tutt'uno come processo dello spirito ;* in cui sarà empiricamente possibile distinguere una trattazione storica da una trattazione sistematica della filosofia, e pensare che ciascuno dei termini presupponga l'altro, poichè speculativamente l'uno è proprio l'altro, quantunque in forma

---

[1] Il quale scrisse acutamente: « *Sicut rerum omnium, quae in universo sunt, admirabilis est colligatio et nexus et ordo, ita in scientiis contingere necesse fuit, ut colligatae essent, et mutuum sibi auxilium praestarent* » (*De regressu*, in ROSMINI, *Log.*[2] p. 275 n.). Il Rosmini, che fonda anche lui il suo concetto del circolo solido sul « sintesismo della natura », formula il suo concetto così: « La mente non può conoscere niuna cosa particolare se non mediante la cognizione virtuale del tutto », sicchè alla mente toccherebbe di « passare alla cognizione attuale del particolare mediante la notizia virtuale del tutto; e ritornare dall'attuale cognizione particolare alla notizia attuale, cioè con qualche grado d'attualità, del tutto medesimo » (p. 274). Ma la distinzione, insostenibile, tra il virtuale e l'attuale non lascia scorgere al Rosmini il più profondo significato del circolo, che egli esclude si possa intendere come identità dei due termini legati dal circolo. Nè, d'altra parte, poteva egli abbandonare la distinzione di virtuale e attuale non avendo il concetto del processo in cui si genera la distinzione dal seno stesso dell' identità. Più esattamente del Rosmini HEGEL, *Grundl. der Philos. d. Rechts*, § 2, aveva detto: « La filosofia forma un *circolo :* essa ha un Primo, un immediato, poichè in generale deve cominciare con un indimostrato che non è un risultato. Ma ciò con cui la filosofia comincia è immediatamente relativo, dovendo apparire come resultato ad un altro punto finale. Essa è una conseguenza che non è sospesa in aria; non è cosa che ha un cominciamento immediato, ma è circolante ».

Sulla circolarità del pensiero veggasi la teoria da me esposta nel *Sistema di logica*, vol. I, parte II e vol. II, pp. 6-7 e 29-31.

diversa, come diversi sono sempre i vari gradi del processo spirituale astrattamente considerati [1].

13. — Obbiezione e risposta.

La difficoltà che tuttavia s' incontra e incontrerà a veder chiaramente l' identità del processo, in cui la filosofia e storia della filosofia s' identificano, e quindi si differenziano mantenendo sempre la loro identità, proviene dal solito errore di non concepire i due termini nell'attualità del pensiero che li pensa, e presupporli piuttosto astrattamente: ond' è necessario che alla filosofia sia esterna la storia della filosofia, e viceversa, poichè entrambe sono esterne al pensiero, in cui soltanto consiste la loro realtà. La storia della filosofia, invece, a cui bisogna guardare per vedere se essa sia identica con la filosofia, è quella che è per noi storia della filosofia *nell'atto del filosofare*. Se, in tale posizione, la differenza si potesse mantenere come pura differenza, è evidente che la storia della filosofia non si potrebbe pensare, essendo un pensiero diverso da quello di chi filosofa; laddove è fuor di discussione, che filosofando s' investe tutta la storia della filosofia che è tale pel filosofante; come, per contro, facendo la storia della filosofia, s' impegna un sistema di concetti, che è la filosofia dello storico. Ma, se io paragono la *Critica della ragion pura* con la *Storia del materialismo* di F. A. Lange (per citare la storia di un kantiano) non v' ha dubbio che quella filosofia non è questa storia. Quella filosofia è bensì tutta la storia del Lange; tutta la storia cioè, che si vede propriamente sull'orizzonte di quel pensiero determinato che si realizza nella *Critica;* e, d'altra parte, la *Storia* del

[1] Vedi sull'argomento la mia *Riforma della Dialettica hegeliana*[2], pp. 105-158 e anche una mia recensione nella rivista *La Critica* del 1916, pp. 64 e ss. Cfr. CROCE, *Logica*[3], pp. 209-21.

Lange è il sistema di pensiero del Lange, cioè tutta la filosofia che è per lui tale dentro l'àmbito dei problemi che egli si propose. Nè in una filosofia si ha tutta la storia, nè in una storia tutta la filosofia; ma questa non è differenza specifica che distingua la storia della filosofia dalla filosofia; bensì differenza comune a tutte le parti, come si dice, ossia a tutte le determinazioni o individuazioni della filosofia. La quale può essere, p. es., estetica, o etica, o logica: filosofie, ciascuna della quali non è tutta la filosofia, ma è pure ogni volta filosofia, in quanto essa veramente, nel pensamento di un aspetto universale della realtà, riesce a pensare sistematicamente, benchè in iscorcio, la realtà intera nella sua unità. Giacchè la totalità della filosofia non consiste nella scolastica compiutezza enciclopedica delle sue parti, sibbene nella logica sistematicità dei concetti in cui essa si realizza. Un sistema, che abbracci organicamente la realtà universale, può esserci in un saggio specialissimo, e può mancare in tutta una vasta enciclopedia.

14. — La storia della filosofia come storia eterna.

In questa identità della filosofia con la sua storia è la forma tipica e culminante della risoluzione della storia temporale nella eterna, ovvero dei fatti dello spirito nel concetto o atto spirituale: culminante, perchè la filosofia è la forma più alta e insieme la più concreta dell'attività spirituale; quella forma, la quale giudica tutte le altre e non può essere giudicata da nessun'altra. Giudicare la filosofia infatti è filosofare. Chi guardi la storia della filosofia con gli occhi del filologo, non vede altro che fatti, i quali furono e non sono pensiero [1], o rispetto

---

[1] E intendasi per *filologia* la 'conoscenza del conosciuto', come la definì F. A. Boeckh: definizione perfettamente congruente con quella del nostro Vico (salvo la maggior profondità

ai quali importa bensì che siano stati, non che siano pensiero, col valore di pensiero, agli occhi dello storico. Ma questa concezione filologica è assurda, postulando un'oggettività, o meglio una tale posizione estrasoggettiva dell'oggetto della conoscenza storica, che noi non abbiamo bisogno ormai di criticare. In effetto, non c'è storico che non pigli partito, e non rechi nella storia le sue categorie di pensiero; le quali sono indispensabili non già per quel tale giudizio che si presume possa intervenire dopo che sono stati rappresentati i fatti nella loro configurazione schiettamente obbiettiva, ma per la stessa rappresentazione o intuizione dei così detti fatti. Lo storico che non pigli partito per l'uno o l'altro indirizzo speculativo, è lo scettico che non crede a nessuna filosofia. Ma, in fine, anche lo scettico crede nella sua, e prende perciò anche lui a suo modo partito; poichè anche lo scetticismo è una filosofia, e lo scettico giudica anch'egli tutte le filosofie; e, come s'è detto, giudicare le filosofie è filosofare.

I fatti della storia della filosofia sono tutti anelli di una catena, che non si può spezzare, e che, nella sua totalità, è sempre, nel pensiero del filosofo che la ricostruisce, tutto un pensiero, il quale si articola in sé stesso e si dimostra, cioè si realizza, diventà a se stesso una realtà, nel processo concreto di queste sue articolazioni. I fatti della filosofia nel suo passato, pensateli; e non possono essere che l'atto, l'unico atto della vostra filosofia, che non è nel passato, nè in un presente che sarà passato, poichè esso è la vita, la realtà stessa del vostro pensiero, centro d'irradiazione d'ogni tempo, passato o futuro che sia. La storia, dunque, quella appunto che è in tempo, è concreta soltanto nell'atto di chi la pensa come storia eterna.

---

di pensiero nel nostro filosofo), che disse la filologia 'conoscenza del certo'.

15. — *Il problema delle storie distinte.*

Orbene: c' è altra storia oltre la storia della filosofia? Se non ce ne fosse altra, è chiaro che questa dottrina del circolo della filosofia e della sua storia non sarebbe un caso speciale dell' identità della storia in tempo e della storia eterna; ma sarebbe la sua piena e assoluta dimostrazione. Se non che dalla filosofia si distinguono: 1º l'arte, 2º la religione, 3º la scienza, 4º la vita (volontà, pratica). Sicchè, oltre la storia della filosofia pare si debba far posto almeno ad altri quattro generi di storia; salvo che ciascuna di queste forme dello spirito, in quanto distinta dalla filosofica, non avesse in proprio una storia. Potrà essere questa una ricerca di non iscarso interesse per la teoria generale dello spirito.

NOTA

Ho avvertito (§ 14) che l'unità della storia della filosofia come formante tutto un pensiero appartiene alla storia della filosofia reale nel pensiero del filosofo che la ricostruisce. È, credo, l'avvertenza principale sfuggita forse a BENEDETTO CROCE (*Teoria e storia della storiografia*, 2ª ed., Bari, Laterza, 1920, pp. 126-35: *Analogia e anomalia delle scienze speciali*), dove contesta la differenza qui sopra illustrata tra storia dell'arte e storia della filosofia, negando che « gli uomini si siano travagliati sopra un unico problema filosofico, le cui soluzioni successive, e sempre meno inadeguate, formerebbero un'unica linea di progresso ».

Gli *uomini* infatti hanno lavorato intorno a problemi sempre diversi, ma l'*uomo*, lo spirito (quell'unico spirito che attualmente opera nella storia della filosofia), esso lavora a un problema, che è il suo, unico. Il sistema non va cercato in una storia in sè, inesistente; ma in quella *storia reale*, di cui anche il Croce parla con tanto acume in questo libro (p. 5); in quella storia, com'egli dice, « che *realmente si pensa nell'atto che si pensa* »: nello spirito storiografico. Il quale non può determinare il proprio oggetto se non come lo svolgimento del proprio concetto, cioè di se medesimo.

Nè so vedere come quell' infinità di problemi filosofici, tutti individualmente determinati e quindi tra loro diversi, che egli giustamente vede nella storia della filosofia, distrugga l' unità del problema filosofico che ogni storico vede e vedrà sempre in questa storia: poichè anche pel Croce la differenza della distinzione non esclude, anzi richiede ed implica l'unità. Così quel che egli nella memoria *Inizio, periodi e carattere della storia dell' Estetica*, (in *Nuovi Saggi di Estetica*, Bari, 1920, pp. 108 ss.) dice dei diversi problemi in cui si è via via configurato il problema dell'arte, non toglie che attraverso tutti questi problemi distinti e diversi si sia venuto *svolgendo* il concetto dell'arte — ossia, propriamente, quel concetto che ha dell'arte l'estetico che si propone di scrivere la storia dell'estetica — e che è poi il problema « unico » dell'estetica, analogo al problema unico della filosofia in generale.

Per negare l'unità del problema bisognerebbe rinunziare alla dottrina del concetto come svolgimento; ed è impossibile. Bisognerebbe negare anche l'unità di ciascuno dei singoli problemi,

tra i tanti costitutivi della serie: perchè anche ogni singolo problema si complica di molti problemi particolari, nel cui annodamento e sviluppo si articola il pensiero del tutto: che altrimenti non sarebbe un pensiero, ma un' intuizione inafferrabile. Ma il Croce non vuole mettersi certamente per questa via; e com'egli tenga fermo all'unità, basta a dimostrarlo il capitolo di questo libro intitolato *La distinzione e la divisione*; dove batte sulla necessità di non separare le varie storie speciali, che, in concreto, sono tutte una storia: la *storia generale* (p. 107). La quale a sua volta, non è poi altro che la filosofia nel suo svolgimento, poichè la storia coincide con la filosofia, ossia appunto con la storia della filosofia.

Considerazioni analoghe potrebbero essere suggerite da taluni corollari, che il Croce deduce dal concetto storico della filosofia: negando, p. es., quasi una *sopravvivenza del passato*, il concetto di un problema filosofico *fondamentale* o *generale*, per la ragione che i problemi filosofici sono infiniti e formano tutti un organismo, in cui « nessuna singola parte è il fondamento delle altre tutte, ma ciascuna è, a volta a volta, fondamento e fondata » (pp. 139-40). Egli stesso non può fare a meno di distinguere nella filosofia una parte *secondaria* ed *episodica* e una parte *principale* e *fondamentale* (come fa, per lo meno, per la filosofia antica e medievale: *Nuovi Saggi*, p. 100); e di parlare anche lui di una filosofia in *genere* o *generale* (*Teoria*, p. 88), e di una «indagine filosofica fondamentale » (p. 110), che versa, per lui, come si sa, « sulle forme dello spirito, e sulla loro distinzione e relazione, e sul preciso modo della relazione di ciascuna verso le altre »; nè può altrimenti concepire la propria filosofia che come « *il fondamento* e insieme la giustificazione della nuova storiografia » (p. 285). Vero è che, stabilita l'unità di filosofia e storiografia, e ammessa pure la legittimità della partizione di questa unità ne' suoi due elementi, non crede egli sia da attribuire altro valore che letterario e didascalico a questa partizione, essendo possibile « collocare in primo piano nell'esposizione verbale ora l'uno ora l'altro dei due elementi » (p. 136). Ma, a parte l'esposizione verbale, sta logicamente che la filosofia, che il Croce dice metodologia della storiografia, avendo l'ufficio di dilucidare le categorie costitutive dei giudizi storici, ossia dei concetti direttivi dell' interpretazione storica, è fondamento o presupposto della storiografia filosofica; ed è sempre, in forma relativa e proporzionata al grado di riflessione filosofica propria dello storico, fondamento e presupposto d'ogni determinata storiografia. S' intende bene che ciò che è fondamentale nel pensiero non precede cronologicamente;

e quindi vive e si svolge nell'unità dialettica del pensiero stesso insieme con gli elementi concorrenti. Così, il dire che l'atto del soggetto è sintesi della posizione del soggetto e dell'oggetto, non toglie che l'oggetto sia posto dal soggetto. Tale filosofia, tale storiografia: non perchè prima si costituisca l'una o poi l'altra; ma perchè l'unità che sta alla base di entrambe, quando si faccia la distinzione dell'una dall'altra, è filosofia e non storiografia: è cioè l'attività intelligente e non l'oggetto inteso, in cui quell'attività si manifesta. Questo è, torno sempre a ripeterlo, il punto di vista trascendentale.

Capitolo XIV

L'ARTE, LA RELIGIONE E LA STORIA

1. — *Il carattere dell'arte.*

Nessuna osservazione è forse più atta a introdurre nel concetto dell'arte, in quanto esso si distingue dal concetto della filosofia, di questa: che un sistema filosofico non esclude nulla di pensabile dal campo della propria speculazione; e c' è filosofia in quanto il reale, alla cui intelligenza mira lo spirito, è il reale assoluto, tutto ciò che si può pensare; laddove un'opera d'arte esprime sì anch'essa un mondo, ma un mondo che è il mondo dell'artista; il quale, quando dall'arte ritorna alla vita, sente di passare ad una realtà diversa da quella della sua fantasia. La vita vagheggiata del poeta è una vita il cui valore consiste appunto nel non inserirsi nella vita a cui mira l'uomo pratico, e che il filosofo tenta di ricostruire logicamente nel suo pensiero: nel non potervisi inserire, perchè essa è libera creazione del soggetto che si stacca dal reale, in cui il soggetto stesso si è realizzato e quasi incatenato, e si pone nella sua astratta, immediata soggettività. Quel che il Leopardi dice della *sua donna ;*

> Viva mirarti omai
> Nulla spene m'avanza;
> S'allor non fosse, allor che ignudo e solo
> Per novo calle a peregrina stanza
> Verrà lo spirto mio. Già sul novello

Aprir di mia giornata incerta e bruna,
Te viatrice in questo arido suolo
Io mi pensai. Ma non è cosa in terra
Che ti somigli; e s'anco pari alcuna
Ti fosse al volto, agli atti, alla favella,
Sarìa così conforme, assai men bella [1];

quella situazione come di sogno, che lo stesso Leopardi rappresenta nel *Dialogo di Torquato Tasso e del suo genio familiare* [2], è la situazione di ogni poeta e di ogni artista rispetto alla propria donna e, in generale, a ogni creatura della propria fantasia.

2. — *L'arte e la storia.*

Questo è pure il profondo motivo di vero della intellettualistica critica del Manzoni nel suo discorso *Del romanzo storico e in genere de' componimenti misti di storia e d' invenzione.* Dov' egli ha ragione di respingere ogni opera

---

[1] *Alla sua donna,* vv. 12-22.

[2] « Quale delle due cose », domanda al Tasso il suo Genio, « stimi che sia più dolce; vedere la donna amata o pensarne ? » E il Tasso: « Non so. Certo che quando mi era presente, ella mi pareva una donna; lontana mi pareva e mi pare una dea ». Coteste dee, ripiglia l' ironico Genio, « sono così benigne, che quando alcuna vi si accosta, in un tratto ripiegano la loro divinità, si spiccano i raggi d'attorno, e se li pongono in tasca, per non abbagliare il mortale che si fa innanzi ». Nè è colpa loro. « Qual cosa del mondo ha pure un'ombra o una millesima parte della perfezione che voi pensate che abbia a essere nelle donne ? ». Meglio, molto meglio vederla in sogno colei che si ama. « Anzi ho notizia di uno che quando la donna che egli ama, se gli rappresenta dinanzi in alcun sogno gentile, esso per tutto il giorno seguente, fugge di ritrovarsi con quella e di rivederla; sapendo che ella non potrebbe reggere al paragone dell' immagine che il sonno gliene ha lasciata impressa, e che il vero, cancellandogli dalla mente il falso, priverebbe lui del diletto straordinario che ne ritrae ».

che mescoli insieme la storia e l' invenzione, perchè l'invenzione, ossia la libertà creatrice soggettiva del poeta è l'essenza stessa della poesia, che non può soffrire limitazioni per contemperarsi col positivo della realtà storica. Ma ha torto in quanto da ciò vuol dedurre il difetto estetico d'ogni romanzo storico, potendo il poeta idealizzare la storia con non minor libertà — com'egli stesso, il Manzoni, fa nei *Promessi Sposi* —, che un qualsiasi astratto materiale assunto ad oggetto della sua contemplazione artistica. La storia, infatti, o la materia, qualunque sia, dell'arte non vale in questa per quel valore che può avere in sè, ove si consideri prescindendo dall'arte che l' investe. La materia dell'arte vale, significa, è quel che è, in ragione della vita che essa prende nell'animo del poeta. Il quale non rappresenta la materia stessa, ma la vita del proprio animo, il proprio sentimento, come si dice: ossia l' Io nella sua immediata posizione soggettiva.

3. — *L'arte come lirica.*

In questo senso giustamente dice il Croce, che l'arte è, sempre, essenzialmente, *lirica*. E in questo senso del pari giustamente era stato detto dal De Sanctis, che l'arte è forma, in cui il contenuto è fuso, assorbito, annullato. In questo senso, ho detto: perchè forma è anche la filosofia, come pensiero nella cui attualità è la vita dell'oggetto. Ma l'arte è la forma della soggettività o, come si dice anche, dell' individualità immediata dello spirito: per cui nel Leopardi non va cercato un pensiero filosofico, un concetto del mondo, ma il sentimento del Leopardi, e cioè la sua personalità, il Leopardi stesso che dà vita concreta ed anima ad un mondo — che è pure un sistema d' idee. Togliete l'anima del Leopardi al suo mondo, cercate ne' suoi canti e nelle sue prose

anzi che l'espressione del suo sentire, o meglio, il suo sentire, una filosofia da discutere e far valere con argomenti razionali; e avrete distrutto la poesia leopardiana.

4. — *L' impersonalità dell'arte.*

Nè tale individualità, personalità, soggettività immediata si oppone alla *impersonalità*, che giustamente è stata ritenuta carattere indefettibile dell'arte. Se si opponesse, non consentirebbe quella universalità, infinità o eternità, onde ogni opera d'arte si libra subito al di sopra dell' individuo empirico, e bea di sè tutti gli spiriti, e vince la forza dei secoli, ed è insomma in se stessa immortale. L'impersonalità di cui parlava, non senza esagerazioni e pregiudizi, un finissimo artista, che molto riflettè sulla natura dell'arte, il Flaubert [1], è la stessa universalità dello spirito come Io trascendentale, che è l'attuale realtà di ogni Io. E la personalità che dev'essere esclusa dall'arte, è il carattere piuttosto dell' Io empirico, del Sè che si sottrae alla perfetta luce dell'autocoscienza; la quale, invece, nell'arte deve prevalere in tutto il suo sfolgorante vigore.

5. — *L' individualità dell'opera artistica.*

L'autocoscienza è coscienza di sè; ma la coscienza di sè è soltanto un lato della dialettica spirituale che si compie nella sintesi della coscienza di sè (tesi) e della coscienza dell'oggetto come altro da sè (antitesi). L'arte è coscienza di sè, pura, astratta autocoscienza che si dialettizza bensì (altrimenti non potrebbe realizzarsi), ma in se stessa, e astraendo dall'antitesi in cui si è realizzata; e quindi chiudendosi in un ideale, che è sogno,

---

[1] Cfr. ANTONIO FUSCO, *La filosofia dell'arte in Gustavo Flaubert*, Messina, 1917.

ma dentro di cui essa vive cibandosi di se medesima, o meglio creando un suo proprio mondo, che creazione soggettiva apparisce anche al pensiero comune che il mondo reale non ritiene creato dallo spirito. Ed è infatti come una reazione secondaria e intermittente, resa possibile da quella originaria e costante, onde lo spirito si pone spazializzandosi, nel senso assoluto di questo termine.

6. — *Storia dell'arte come storia della filosofia.*

Tale essendo l'arte nella sua nota caratteristica come potenziamento dell'autocoscienza nella sua astratta immediatezza, per cui si stacca dalla coscienza e si ritrae nel sogno della fantasia, è chiaro che una storia dell'arte in quanto arte non è concepibile. Ogni opera d'arte è una individualità in sè chiusa, un'astratta soggettività, che empiricamente si pone accanto a tutte le altre in maniera atomistica. Ogni poeta ha il suo problema estetico che risolve per suo conto, in guisa da sottrarsi a ogni relazione intrinseca con i suoi successori e coetanei. Anzi ogni poeta in ciascuna opera si propone e risolve un particolare problema estetico, onde si pone via via attraverso le sue opere, come realtà spirituale (sempre che si guardi all'arte in quanto tale) frammentaria, e a volta a volta nuova, e incommensurabile seco stessa. Non solo non è una realtà estetica il genere letterario, p. es., di cui lo storico della letteratura crede di rappresentare lo svolgimento; ma non è nè anche una realtà estetica l'arte, p. es., dell'Ariosto, la quale nelle commedie, nelle satire, nel poema e insomma in tutte le opere sue, ad una ad una considerate, è un'arte a sè, che va considerata a parte.

Noi bensì facciamo le storie delle letterature e delle singole arti; e dicemmo nel precedente capitolo che intendere l'Ariosto è intendere il suo linguaggio, e quindi

uscire dal suo poema, da lui stesso, come individuo determinato, e retrocedere e profondarsi nella storia della cultura da cui germoglia tutta la sua spiritualità, che suona nella parola parlata dal poeta. Ma quando abbiamo imparato a conoscere quel linguaggio, e possiamo perciò leggere il poema, ci tocca dimenticare tutta la via attraverso la quale siamo giunti a impararlo. Anzi, con la nostra mentalità acquisita attraverso tanta erudizione e storia, noi dobbiamo dimenticarci nel mondo del poeta, e sognare con lui, traendoci insieme con lui in disparte, fuor della via maestra per cui procede nella storia la realtà spirituale; a quel modo stesso che sognando ci dimentichiamo del mondo e spezziamo tutti i legami che ci tengono avvinti alla realtà degli oggetti, in cui dialetticamente si concreta la nostra vita reale. Così è vero che la storia di una letteratura, o dell'arte di un popolo è possibile; e una delle maggiori opere storiche nostre, dove più palpita la vita dialettica dello spirito, è la *Storia della letteratura italiana* del De Sanctis; ma, quando una storia letteraria non sia galleria o museo, in cui ogni opera d'arte, per quanto illuminata dalla vicinanza delle opere affini d'una stessa scuola, d'uno stesso tempo, è quindi, in generale, della stessa, o meglio, di una simile tecnica [1], non ha nessuna intrinseca relazione con nessuna delle sue compagne; essa non è se non la storia dello spirito nella sua concretezza, da cui l'arte si spicca come fiore dal suolo. Talchè una storia artistica nelle sue valutazioni estetiche spezza sempre necessariamente il filo storico. E quando rannoda questo filo, cessa di essere pura valutazione estetica e fonde questa valutazione nella dialettica generale della storia,

---

[1] La tecnica è un antecedente dell'arte, che nell'arte è superato e quindi annullato; come fu dimostrato da B. CROCE, *Problemi di estetica*, Bari, Laterza, 1910, pp. 247-55. Cfr. ora la mia *Filosofia dell'arte*, Firenze, Sansoni, 1931, parte II, cap. 1, § 2.

che è posizione del valore unico dello spirito costruttore della storia. Dove insomma si guarda all'arte, non si vede la storia; e dove si guarda alla storia, non si vede l'arte [1].

7. — *La religione.*

Altrettanto, a rovescio, convien dire della religione. La quale non è filosofia, certamente, e abbiamo avuto occasione di notarlo discorrendo della immortalità dell'anima. La religione può essere definita come l'antitesi dell'arte. Questa, esaltazione del soggetto, sottratto ai vincoli del reale, in cui il soggetto positivamente si pone; quella, esaltazione dell'oggetto, sottratto ai vincoli dello spirito, in cui consiste l' idealità, la conoscibilità e razionalità dell'oggetto stesso [2]. L'oggetto, nella sua astratta opposizione al conoscere, è il reale che dalla realtà esclude appunto il conoscere: e che è perciò *eo ipso* inconoscibile, affermabile solo misticamente con quella immediata adesione del soggetto all'oggetto, che è la posizione parmenidea, donde Gorgia trasse il primo motivo della sua negazione della possibilità del conoscere [3]. L'oggetto nella sua assoluta inconoscibilità non solo non tollera la compagnia del soggetto, ma non tollera nemmeno compagnia di altri oggetti: e come non c' è atomismo che non si risolva necessariamente nell'unità, non c' è nè pure politeismo che non tenda all' idea di una divinità superiore, che a tutte le altre conferisca la potenza del divino. E

---

[1] Cfr. *Pensiero e poesia nella Divina Commedia*, ne' miei *Frammenti di estetica*, Lanciano, 1920.

[2] Questa la verità oscuramente veduta dal Vico: « Dalla qual natura di cose umane uscì questa eterna proprietà: che le menti per far buon uso della cognizione di Dio, bisogna ch'atterrino se medesime, siccome al contrario la superbia delle menti le porta nell'ateismo, per cui gli atei divengono giganti di spirito »: *Scienza Nuova* del 1744, ed. Nicolini, capov. 502.

[3] Cfr. *Sistema di logica*, I², p. 135.

il momento rigidamente religioso della religione non può essere altro che il monoteismo, per cui, posto l'oggetto nella sua opposizione al soggetto, e cancellato il soggetto, non rimane possibilità di uscire da esso e porre altri oggetti, o comunque differenziare il primo [1].

8. — *Impossibilità di una storia della religione.*

Orbene, data questa posizione del divino, assoluto, immobile e misterioso, è possibile che lo spirito, dal punto di vista religioso, concepisca una storia, uno svolgimento? Ma lo svolgimento potrà essere del soggetto, che, religiosamente, non ha valore. Nè, d'altra parte, è possibile che lo spirito si fissi nella sua mera posizione religiosa, annullando se medesimo come soggetto; giacchè lo stesso annullamento non può aver luogo, come osservammo altra volta [2], se non per affermazione di attività dello spirito. Il quale è portato così dalla stessa sua natura a superare a volta a volta ogni posizione religiosa, riscotendosi nella autonomia, criticando il suo concetto del divino, e procedendo quindi a forme sempre più spirituali di religione. In guisa che nella sua religiosità lo spirito è immobile; e si muove soltanto superando ogni volta il suo momento religioso, e assorbendolo nella filosofia.

9. — *Storia della religione come storia della filosofia.*

La storia della religione pertanto o si configura razionalisticamente, svalutando la vera e propria religiosità d'ogni religione: annullando cioè quel valore, che ogni religione non può attribuire a nessun'altra religione fuori di se stessa, e allora si risolve nella storia dello spirito umano (che, polarizzandosi nel momento della sua an-

---

[1] Cfr. i *Discorsi di Religione*3, Firenze, Sansoni, 1934.

[2] Cfr. sopra p. 138.

titesi, si sottrae alla propria dialettica, e si dialettizza astrattamente come coscienza in cui sia soppresso il momento della libera autocoscienza); e allora non è più storia della religione, ma di quella fondamentale dialettica dello spirito, che è sintesi di coscienza e autocoscienza, in cui la religione si spoglia della sua astratta religiosità e diventa filosofia. Ovvero mantiene il valore specifico della religione: e allora non trova materia di storia. La quale vuol dire svolgimento, cioè unità di una molteplicità: laddove la coscienza religiosa non ammette molteplicità: nè ammette teofanie preparatrici, nè incremento e progresso, come sviluppo di dommi, che non sia commentario meramente analitico [1].

La storia si costruisce infatti riportando così la religione come l'arte nella storia universale dello svolgimento dialettico dello spirito; in cui arte e religione sono posizioni spirituali, concetti della realtà, e quindi, essenzialmente, storia della filosofia. Di guisa che, una storia dell'arte e una storia della religione, in quanto realmente concepibili, e quindi eseguibili, sono storie della filosofia, e, come tali, anch'esse storie in tempo che si risolvono nella storia ideale, giusta quanto s'è dimostrato della natura propria della storia della filosofia.

---

[1] V. GENTILE, *Il modernismo e i rapporti tra religione e filosofia*², Bari, Laterza, 1921, pp. 49 e ss. Per tutto ciò che si discorre in questo capitolo dell'astrattezza così dell'arte come della religione, e della loro concretezza nella filosofia cfr. GENTILE, *Sommario di Pedagogia come scienza filosofica* (Bari, Laterza, 1922-23) vol. I⁵, parte III, cap. 4 e vol. II⁴, parte II, capp. 2 e 4.

Capitolo XV

LA SCIENZA, LA VITA E LA FILOSOFIA

1. — *Scienza e filosofia.*

Oltre l'arte e la religione, dalla filosofia si distingue la scienza *stricto sensu*, in quanto la scienza non è filosofia, pur avendo della filosofia il carattere conoscitivo. Ma essa non ha della filosofia la universalità dell'oggetto; nè quindi il carattere *critico* e *sistematico*. Ogni scienza ha altre scienze accanto a sè, ed è perciò una scienza *particolare*; e dove supera i limiti del proprio oggetto particolare, tende a trasformarsi in filosofia. Come scienza particolare, mirante cioè a un oggetto che è esso stesso particolare e può intendersi separatamente dagli altri oggetti, con i quali coesiste, la scienza si fonda su un presupposto naturalistico; poichè la realtà soltanto se si consideri come natura può pensarsi composta di più elementi, tra i quali l'uno o l'altro possa essere assunto ad oggetto di indagine particolare. A base, dunque, del carattere analitico d'ogni scienza sta un' intuizione naturalistica. Donde la tendenza logicamente necessaria della scienza in tutti i tempi verso il meccanismo e il materialismo.

2. — *Caratteri della scienza.*

Ancora, ogni scienza presuppone il suo oggetto, e nasce dal ritenere che l'oggetto ci sia innanzi al pensiero, e sia tuttavia da conoscere. Per intendere l'oggetto come

creazione del soggetto, la scienza dovrebbe proporsi prima di tutto il problema della posizione del reale in tutta la sua universalità; e allora non sarebbe più scienza, ma filosofia. Presupposto l'oggetto come un dato che non è da dimostrare, e come un dato naturale, come un fatto, la scienza particolare è necessariamente empirica. Non può infatti concepire la conoscenza se non come rapporto estrinseco dell'oggetto col soggetto; estrinseco alla natura così dell'uno come dell'altro. Questo rapporto sarà la sensazione o altro fatto del conoscere, ma puro fatto, sul quale la mente potrà lavorare con l'astrazione, la generalizzazione, ecc. La scienza perciò è *dommatica*. Non dimostra, nè può dimostrare questi due fondamentali suoi presupposti: 1° che esista il suo oggetto; 2° che abbia valore quel fatto iniziale e sostanziale del conoscere, che è l'immediato rapporto con l'oggetto, la sensazione [1].

3. — Caratteri della filosofia.

La filosofia invece nel sistema del reale si propone di dimostrare il valore dell'oggetto e di ogni forma dell'oggetto, e perchè ci sia e come ci sia; e si rende, o cerca di rendersi ragione non solo dell'esistenza degli oggetti che le scienze particolari dommaticamente presuppongono, sì anche del conoscere (che è anch'esso, per lo meno, una forma della realtà) onde ogni scienza si costituisce. E perciò la filosofia è critica, essendo sistematica.

4. — La filosofia della scienza.

Nella scienza, in quanto particolare, di pari passo con la tendenza naturalistica e materialistica va, per queste ragioni, la tendenza all'empirismo e al dommatismo; e

---

[1] Sul carattere dommatico e asistematico della scienza cfr. *Sistema di logica*, vol. I, introd. cap. I.

per l'una e per l'altra tendenza la scienza in ogni tempo si è, come una forma di filosofia, schierata contro la filosofia che, superando il meccanismo, l'empirismo e il dommatismo, ha cercato di tradursi in concetto universale del mondo nella sua idealità metafisica. E così gli scienziati, per lo spirito stesso della scienza, che non è nè vuol essere filosofia, hanno parteggiato in ogni tempo per una filosofia: per la forma più ingenua e più debole di essa.

5. — *La scienza come naturalismo.*

Dicendo naturalistica la scienza, non si vuol dire che le scienze siano soltanto della natura. Vi sono scienze naturali e vi sono scienze morali, o dello spirito. Ma si vuole osservare che le stesse scienze morali sono naturalistiche, in quanto non raggiungono nè anch'esse la universalità e il sistema della filosofia, e hanno perciò un oggetto particolare e presupposto, come un fatto. Tutte le scienze morali hanno questo carattere; e perciò sono scienze, e non filosofia; e si reggono su una intuizione della realtà, a cui appartiene il loro oggetto, identica a quella che il naturalista ha della natura. E però, anche sott'altro nome, concepiscono la realtà come natura: positiva perchè non posta, ma presupposta dallo spirito (il cui valore rimane perciò inconcepibile), fuori dell'ordine e unità propria dello spirito sparpagliata nella molteplicità inorganica de' suoi elementi.

La stessa filosofia dello spirito non è più filosofia, ma semplice scienza, se toglie a spiegare lo spirito come realtà di fatto, e nel suo tutto e negli elementi onde empiricamente apparisce costituito. Così quella che è stata detta *teoria generale del diritto*, esce dall'ambito proprio della filosofia del diritto, perchè considera il diritto come semplice svariata fenomenologia, complesso di dati del-

l'esperienza; rispetto al quale la scienza deve comportarsi al modo stesso che ogni scienza della natura si comporta verso la classe di fenomeni, a cui si riferisce: determinandone i caratteri generali e le leggi di fatto [1]. Sicchè bene può dirsi, a rigore, che le scienze abbiano per oggetto la natura, e la filosofia lo spirito.

Le stesse scienze matematiche, stabiliti che abbiano i loro postulati, con cui si costituisce il mondo della pura quantità, non trattano questa loro postulata realtà altrimenti dalle scienze naturali. Con le quali hanno comune il carattere della particolarità dell'oggetto e della dommaticità delle affermazioni; dommaticità derivante dal concepire l'oggetto stesso per sè stante, nella sua necessità assoluta, di contro al soggetto, il quale dalla sua parte, non può far altro, rispetto ad esso, che presupporlo e analizzarlo.

6. — *Impossibilità d'una storia della scienza.*

Orbene, può esserci della scienza, avente tale indole e natura, vera e propria storia? È evidente che è da escludere senz'altro il concetto di una storia unica della scienza, perchè la scienza si rifrange nelle scienze, ciascuna delle quali (in quanto scienza, e non filosofia) è separata dalla altre, nè ha perciò rapporti essenziali con esse. Ma, oltre che particolare, ogni scienza è, abbiamo detto, empirica e dommatica, perchè presuppone al conoscere il conosciuto: appunto come Platone presupponeva allo spirito le idee, che son pure l'oggetto del suo conoscere. E per quello stesso motivo per cui non è concepibile dialettica (che non sia apparente) delle idee platoniche [2] e non è quindi concepibile su quel fondamento storia della filo-

---

[1] Cfr. i miei *Fondamenti della Filosofia del diritto*3, Firenze, Sansoni, 1937, cap. I.

[2] Cfr. sopra cap. IV, § 6.

sofia, non è nè pur possibile concepire la storia d'una scienza. Essendo la realtà da conoscere determinata, o si conosce o non si conosce. Se in parte si conosce, e in parte no, vuol dire che essa ha parti separabili: e allora c' è quella che si conosce totalmente, e quella che totalmente s' ignora. Di qua della verità, che si pone in maniera irriformabile, non c' è altro che errore; e tra errore e verità, l'abisso. La storia delle scienze infatti ha assunto tante volte l'aspetto di una enumerazione degli errori e dei pregiudizi; i quali apparterranno tutt'al più alla preistoria, non alla storia della scienza. La storia dovrebbe essere lo svolgimento della scienza: e la scienza come tale non può avere svolgimento, perchè presuppone una verità perfetta, alla quale non si può aderire per gradi, ma nella quale converrebbe saltare di botto. Quindi il concetto, tutto proprio delle scienze naturalistiche, della *scoperta*, della intuizione, sostanzialmente identico al concetto platonico dell' intuito primitivo e trascendente delle idee.

7. — *La storia della scienza come storia della filosofia.*

Una storia d'una scienza è possibile solo ad un patto: che non tratti la scienza come scienza nella sua particolarità e dommaticità, a quel modo stesso che la storia dell'arte e della religione è resa possibile dalla risoluzione dell'astrattezza così dell'una come dell'altra nella concretezza della filosofia. Ogni tentativo razionale di storia delle scienze considera ciascuna di queste come sviluppo dei concetti filosofici immanenti alla stessa scienza, studiando ogni forma di questi concetti non pel valore che essa ebbe ogni volta per lo scienziato, quale determinazione oggettiva del reale, bensì come grado della mentalità, in perpetua formazione, per cui si pongono e si risolvono i singoli problemi scientifici: si pone cioè l'og-

getto, che non è allora più il presupposto dello spirito, ma la sua vita. Ed è chiaro che allora la maggiore concretezza di cotesta storia consisterà non già nelle singole storie delle scienze speciali, ma in una storia unica, la quale rappresenti il processo dialettico del pensiero che si viene realizzando come pensiero della natura, o come filosofia empiristica.

8. — *Analogie tra scienza e religione.*

La necessità che trae la storia della scienza a identificarsi con la storia della filosofia, ha la sua radice, a ben riflettervi, nella identità fondamentale tra la posizione gnoseologica del sapere scientifico con quella dell'arte da una parte, e con quella della religione dall'altra. La scienza, in quanto particolare e asistematica, è, rispetto alla realtà, nella posizione dell'arte, che non è filosofia perchè la sua realtà è una realtà particolare, e perciò puramente subbiettiva. D'altra parte, la scienza che ha innanzi a sè un oggetto, che non lei ha posto, colloca lo spirito di fronte a un reale, la cui realtà esclude la realtà dello spirito. Perciò essa è agnostica, per sua natura, e pronta a dire non solo *ignoramus*, ma anche, e prima di tutto, *ignorabimus*, come fa la religione innanzi al suo dio ignoto e tremendo nel suo mistero. Ignorante del vero essere imperscrutabile delle cose, la scienza ne sa quello che stima puro fenomeno, apparenza subbiettiva, unilaterale e frammentaria, come l' immagine del poeta, che lampeggia alla fantasia in un sogno che estrania lo spirito dal reale. La scienza perciò, oscillando tra l'arte e la religione, non le unifica, come la filosofia, in una sintesi superiore, anzi assomma col difetto di obbiettività e universalità dell'arte il difetto di subbiettività e razionalità della religione; e quindi è che anche

essa, ponendosi come scienza in quanto astrae dall'uno o dall'altro lato dell'unità concreta dello spirito, non si attua poi se non superando la propria astrattezza di scienza, nell'atto spirituale che soltanto è reale come unità inscindibile del soggetto e dell'oggetto: quell'unità, il cui processo è la filosofia nella sua storia.

9. — *L'opposizione del pratico al teoretico.*

Rimarrebbe ancora un termine distinto dalla filosofia: la vita, l'attività pratica, la volontà. La cui storia, se veramente fosse da pensare diversa da quella della filosofia, limiterebbe il valore probativo della identità di filosofia e storia della filosofia rispetto al concetto, da cui abbiamo preso le mosse, dello spirito come realtà incondizionata.

Ma, liberata la volontà dai fantastici rapporti con la realtà esteriore, dai quali non sa prescindere la empirica psicologia, che l'anima, quale attività volitiva, fa intervenire, come causalità del movimento, in un mondo fisico presuntivamente trascendente la realtà psichica, quale criterio di distinzione rimane tra conoscenza e volontà? Ogni volta che contrapponiamo lo spirito teoretico al pratico, noi abbiamo bisogno di presupporre al primo la realtà intellettualisticamente, così come fa l'empirismo e come continuò a fare tutta la filosofia greca, precludendosi ogni via a vedere nello spirito l'attività pratica. Perchè la teoria si oppone alla pratica in ciò, che quella si riferisce a un mondo che presuppone, laddove questa si riferisce a un mondo che la presuppone: sicchè, dal punto di vista della teoricità, la realtà è natura, o idea che non è spirito e non può quindi valere altrimenti che come natura; e se la moralità è il valore di un mondo che ha nello spirito la sua radice, nè può concepirsi fuori della vita spirituale, non è concepibile mo-

ralità e, in generale, pratica in una filosofia — quale fu tutta la filosofia innanzi al Cristianesimo — che non intuisca la realtà dello spirito, ovvero la realtà come spirito [1].

Se non che da tutto il corso di queste nostre ricerche è ormai agevole argomentare che, ammettendo nello spirito questa doppia vista, del teoretico e del pratico, e mantenendo che per lo spirito, come attività teoretica, la realtà non sia spirito ma semplice natura; si viene a distruggere non solo la possibilità di concepire l'attività pratica, ma anche la teoretica. Il cristianesimo di Paolo ha vivissima la coscienza dell'opposizione tra *spirito* (oggetto di attività pratica) e *carne* o *natura* (oggetto di attività teoretica); ma Paolo appunto naufraga nel concetto della *grazia*, che nasce dalla impossibilità di concepire realmente la creatività dello spirito come volontà, una volta costituito il concetto di natura. In verità, se c' è un mondo che sia già tutto quello che si può pensare che ci sia (e come si può pensare qualche cosa che, pensato, non rientri nell'oggetto dell'attività conoscitiva ?), dato che questo mondo sia un presupposto dello spirito, e una realtà quindi che ci dev'essere già affinchè lo spirito esista e operi, nulla si può pensare che sia da instaurare mediante l'azione dello spirito. Nella posizione naturalistica (che è necessariamente intellettualistica, proporzionata cioè al concetto dello spirito come intelletto meramente teoretico) non c' è più posto per una realtà che abbia la sua radice nello spirito. E d'altra parte, com' è concepibile lo stesso intelletto meramente conoscitivo, posto il tutto come suo presupposto ? Fuori del tutto, esso non può essere altro che nulla.

---

[1] Cfr. i citati *Fondamenti della filosofia del diritto*, cap. II; e Appendice, pp. 109 ss. e *Discorsi di religione*, cap. III.

10. — *Soluzione dell'antitesi.*

In queste proposizioni, per altro, non facciamo se non tornare a riepilogare una lunga, millenaria dimostrazione, già fatta dalla storia della filosofia, della assoluta insostenibilità di un concetto dello spirito totalmente o parzialmente teoretico nel senso per cui la teoria si contrappone alla vita: questa, realtà (naturale o spirituale); e quella, mera contemplazione di essa, estranea al suo processo, librantesi sul mondo, quando la giornata del mondo sia venuta a sera. Noi non sappiamo più concepire la conoscenza se non come creazione della realtà che è la stessa conoscenza, fuori della quale non è pensabile altra realtà. Realtà, — che è realtà spirituale, — crea la volontà, creando se stessa: realtà spirituale crea del pari l' intelletto, creando se medesimo. L'una creazione è identica all'altra: l' intelletto è volontà, nè la volontà ha caratteri che possano (speculativamente, e non empiricamente) farne cosa distinta dall' intelletto.

11. — *Significato della distinzione.*

La teoria appare diversa dalla pratica, e la scienza altra cosa dalla vita, non perchè l'intelletto non sia volontà o la volontà non sia intelletto, ma perchè una volta il pensiero (l'atto reale e vivo dello spirito) si prende in astratto, e un'altra in concreto. Altro certamente è parlar di morte, come dice il proverbio, altro morire: e così altro sarebbe l' idea d'una buona azione, altro la buona azione. Ma l' idea della buona azione non è già differente dalla buona azione perchè la prima sia una semplice idea e la seconda invece un' idea attuata; bensì

perchè l'una è un' idea e l'altra un'altra idea (o, se si vuole, l'una è un'azione, e l'altra un'altra azione). E la differenza tra la prima e la seconda idea consiste in ciò, che la prima è idea astrattamente considerata, e la seconda idea concreta. Con la prima infatti si pensa all' idea che è contenuto, o astratto risultato del pensiero, ma non all'atto onde si pensa, e in cui veramente consiste la realtà concreta dell' idea; e con la seconda si pensa all' idea non come oggetto o contenuto del pensiero, bensì come atto realizzatore di una realtà spirituale. Un atto non è l'altro, mai, ben s'intende: ma quando noi paragoniamo due o più atti, è da avvertire che allora non guardiamo all'attualità dello spirito, in cui la molteplicità è unità. In questa attualità il paragone non è possibile: e quando un atto è azione che si oppone a un'idea, l' idea non è atto spirituale, ma mero termine ideale dello spirito che vi pensa: oggetto, non soggetto. E parimenti, quando un'azione è compiuta e la guardiamo teoricamente, l'azione non è più atto del soggetto, ma semplice oggetto, a cui lo spirito nella sua attualità guarda, e che risolve perciò nell'atto presente della coscienza che ha di quella azione. Atto della coscienza, che ora appunto è la vera azione.

12. — Conclusione.

Quello dunque che, come vita dello spirito, si oppone alla filosofia quasi oggetto suo, in astratto bensì è cosa diversa dalla filosofia, ma, in concreto, vive come filosofia; e quando si pone come realtà già vissuta innanzi alla coscienza, questa la risolve nella conoscenza in cui la riassume, e la conserva quindi come filosofia.

Di guisa che la filosofia è veramente la immanente sostanza di ogni vita spirituale; e non potendosi concepire storia della filosofia che rimanga alle spalle della

filosofia, rimane chiaro che nel concetto della identità dell'una con l'altra e della eterna risoluzione dell'una nell'altra è la più aperta e perfetta conferma dell'assolutezza della realtà spirituale, inconcepibile come limitata in un suo momento da condizioni che la precedano e comunque la determinino. In cotesto concetto è, se non c' inganniamo, la più solida dimostrazione e la più evidente illustrazione del concetto della libertà dello spirito [1].

---

[1] Intorno alla identità di conoscenza e volontà si può anche vedere GENTILE, *Sommario di Pedagogia*, I, parte I. cap. XIV; e II, parte I, cap. I.

Capitolo XVI

LA REALTÀ COME AUTOCONCETTO, IL MALE E LA NATURA

1. — *Il principio e la conclusione della dottrina.*

La nostra dottrina dunque è la teoria dello spirito come atto che pone il suo oggetto in una molteplicità di oggetti, e insieme risolve la loro molteplicità e oggettività nell'unità dello stesso soggetto. Teoria, che sottrae lo spirito a ogni limite di spazio e di tempo e da ogni condizione esteriore; rende pure impensabile ogni sua reale moltiplicazione interna, per cui un momento suo possa dirsi condizionato da momenti anteriori; e fa quindi della storia, non il presupposto, ma la realtà e concretezza dell'attualità spirituale, fondando così la sua assoluta libertà. Essa mette capo a due concetti, che si possono considerare l'uno il primo principio e l'altro l'ultimo termine della dottrina stessa.

2. — *Il concetto come autoconcetto.*

Il primo di questi concetti è che, rigorosamente parlando, non ci sono molti concetti, perchè, a rigore, non ci sono più realtà da concepire. Quando la realtà ci apparisce molteplice, egli è che non se ne vede la radice, in cui è la sua concretezza, e in cui tutta quanta, pur molteplice, è una. Sicchè il vero concetto della realtà molteplice deve consistere non in una molteplicità di concetti,

bensì in un concetto unico, che sia intrinsecamente determinato, mediato, svolto in tutta la molteplicità dei suoi momenti positivi. In conseguenza, poichè l'unità è del soggetto che concepisce il concetto, la molteplicità dei concetti, ossia delle cose, non può essere se non la scorza superficiale di un nocciolo che è un concetto solo: il concetto del soggetto centro di tutte le cose. Il vero concetto, che propriamente ci sia, è perciò autoconcetto (*conceptus sui*). E poichè di realtà, in universale, noi possiamo parlare soltanto mediante concetti, in guisa che la sfera del reale combacia con la sfera del concetto, la necessità di concepire il concetto come *conceptus sui* ci porta pure a concepire la realtà come *conceptus sui*. Il soggetto, che concepisce sè concependo tutto, è la realtà stessa. La quale non è, come pensò Schelling traendo le conseguenze di tutta la speculazione neoplatonica, prima realtà e poi concetto di sè (prima Natura e poi Io), ma soltanto autocoscienza o autoconcetto, appunto perchè il concetto non può intendersi se non come *conceptus sui*: e il concetto della realtà naturale, non ancora Io, sarebbe concetto non di sè, ma d'altro.

3. — *Suo valore metafisico.*

Questo concetto del concetto investe, com' è chiaro, tutta la metafisica, come la gnoseologia, e proietta in una luce nuova la logica, che si è sempre intesa come scienza del concetto in sè, astratto dal soggetto che lo pensa, come se il concetto avesse per oggetto tutta la realtà (il soggetto compreso) naturalisticamente pensata, o pensata idealisticamente a mo' di Platone [1].

---

[1] Intorno al concetto come *conceptus sui* cfr. GENTILE, *Modernismo*[2], p. 195; *Sommario di Pedagogia*, I5, p. 72; e *Sistema di Logica*, vol. II.

4. — *Formalismo assoluto.*

L'altro concetto, mèta a cui guarda tutta la nostra dottrina, è quello dell'*assoluto formalismo*, come conclusione d'ogni scienza dello spirito, ossia d'ogni vera e propria scienza. La quale dalla realtà come natura deve salire fino al concetto del reale come spirito, se vuole raggiungere una piena intelligenza del suo proprio oggetto. Intendendo per *forma* e per *materia* quello che intende Kant, chiamando cioè forma l'attività trascendentale dello spirito onde si costituisce come mondo, contenuto del conoscere, la materia dell'esperienza, tutto ciò che noi abbiamo chiarito del rapporto tra lo spirito e quanto si può considerare opposto allo spirito, ci autorizza a concludere che la materia non è oltre la forma, nè come materia formata, cioè elaborata dall'attività della forma, nè come materia grezza, originaria, su cui par che debbasi ancora esercitare tale attività. La materia è posta e risoluta dalla forma. Sicchè la sola materia, che nell'atto spirituale ci sia, è la stessa forma, come attività. Non il positivo in quanto posto, come dicemmo, ma il positivo in quanto si pone; la forma stessa.

5. — *La forma come attività.*

Due concetti, anche questi, che sono un concetto solo: giacchè essi sono come l'alfa e l'omega di un alfabeto che non è una linea retta, ma un circolo, in cui la fine è lo stesso principio. La forma infatti può e deve intendersi come assoluta, non avente di contro a sè una materia, in quanto il concetto non solo va inteso come attività (come già, prima di Kant, badava ad avvertire

Spinoza [1]), ma come attività che non produce nulla che espella da sè e abbandoni fuori di sè, inerte e bruto. Niente quindi che si ponga innanzi al pensiero senza essere radicalmente identico al pensiero stesso. Sicchè concepire il pensiero come forma assoluta, è lo stesso che concepire la realtà come *conceptus sui*.

6. — *Il limite dello spirito.*

E in questo concetto abbiamo il filo conduttore per uscire dal labirinto della difficoltà, in cui lo spirito umano si travaglia non potendo raggiungere come reale niente che sia fuori di se stesso e trovandosi tuttavia alle prese, sempre, con qualche cosa, con cui ripugna alle sue più profonde esigenze che s' identifichi: il male (dolore, errore, male morale), la natura. Ma bisogna stare bene attenti a non fare che questo filo ci si spezzi tra le mani.

7. — *L'errore.*

Se la realtà fosse concetto posto, già realizzato, il male sarebbe inconcepibile. Perchè male è ciò che non dev'essere, ciò che si oppone allo spirito in quanto questo dev'essere e si pone come fine da raggiungere, e che lo spirito infatti raggiunge a quel modo che lo pone. Che altro è il dolore se non il contrario di quel piacere che è per ciascuno, come diceva il Vico, il celebrare la propria natura? Il non essere dello spirito: ecco quello che è doloroso. Ora, se lo spirito (la realtà come concetto)

---

[1] « *Nec sane aliquis de hac re dubitare potest, nisi putet ideam quid mutum instar picturae in tabula, et non modum cogitandi esse,* NEMPE IPSUM INTELLIGERE »: *Eth.*, II, prop. 43 sch.

fosse, com' è l' Essere di Parmenide, non ci sarebbe più posto pel dolore. Ma lo spirito è la negazione dell' Essere, perchè esso è appunto il non-essere dell' Essere, e cioè il farsi, in quanto pensare. Cosicchè egli è non essendo: celebra la propria natura, in quanto questa non è già realizzata e perciò si realizza. Ed ecco che lo spirito si trova sempre innanzi a sè, come alla negazione di se stesso: ed ecco il dolore provvidenziale che ci spinge di collo in collo, e che è stato sempre riconosciuto la molla interna per cui lo spirito progredisce, e vive a patto di progredire.

8. — *Il male.*

Così il concetto è certamente vero, perchè la verità non è altro che l'attributo proprio del pensare come concetto; e se il concetto non avesse in se medesimo differenza di sorta, e insomma fosse immediatamente concetto, come la pietra è pietra, e il due è due, nè più nè meno di quell'astratta quantità determinata che si pensa, è chiaro che l'errore non sarebbe concepibile. Ma per l'errore è da ripetere quel che è stato detto del dolore. Il concetto non è già posto, ma è il positivo che si pone; è un processo di autoctisi che ha per suo momento essenziale la propria negazione, l'errore di contro al vero. Sicchè errore c' è nel sistema del reale in quanto lo sviluppo di cotesto processo pone l'errore stesso come suo momento ideale, una posizione, cioè, già superata, e quindi svalutata. Si prenda qualunque errore, e si dimostri bene che è tale; e si vedrà che non ci sarà mai nessuno che voglia assumerne la paternità e sostenerlo. L'errore, cioè, è errore in quanto è superato: in quanto, in altri termini, sta di rimpetto al concetto nostro, come suo non-essere. Esso è pertanto, come il dolore, non una realtà che si opponga a quella che è spirito (*conceptus*

sui), ma la stessa realtà di qua dalla sua realizzazione: in un suo momento ideale.

9. — *L'errore come colpa.*

Quel che è l'errore teoretico, è il male morale od errore pratico, giacchè l' intelletto stesso è volontà: la quale si può anzi dire la concretezza dell' intelletto. Per modo che il vero *conceptus sui* è quell'autocoscienza del mondo che non si può considerare come astratta filosofia (contrapposta alla vita), ma la più alta forma della vita: la più alta cima a cui possa sollevarsi, come spirito, il mondo. Forma, che non è poi così alta da non essere insieme la fondamentale, anzi la sola che si espanda dalla base al vertice della piramide della vita. Concepite il mondo come altro da voi: e la necessità del vostro concetto è una pura (perchè astratta) necessità logica; ma concepite (come lo dovete concepire, e in fondo perciò lo concepite sempre) lo stesso mondo, senz'altro, come la vostra realtà in possesso di sè; e allora voi non potete porvi fuori della necessità del vostro concetto, come se la legge non vi riguardasse: ma la razionalità del vostro concetto vi apparirà la vostra legge stessa, il vostro dovere.

Che altro infatti è il dovere se non l'unità della legge del nostro operare con la legge dell'universo? E in che altro consiste l' immoralità dell'egoista, il quale ha occhi soltanto pel suo particolare, se non nella separazione ch'egli fa di sè e del mondo, e delle leggi rispettive? La storia della morale è la storia della intelligenza sempre più spiritualistica del mondo; e ogni passo nuovo sulla via in cui ci si prova a ripercorrere idealmente la formazione della coscienza morale, non è mai altro che un approfondimento del senso spirituale della vita: una maggiore realizzazione della realtà come autoconcetto.

Ebbene, come sarà possibile chiudersi in una visione dello spirito infinito tutto bontà (terreno o celeste paradiso), se lo spirito che è la buona volontà come piena realtà spirituale, non può concepirsi altrimenti che come sviluppo? Come concepire al principio o alla fine o una volta, quando che sia, lo spirito immacolato, puro, se la buona volontà è sforzo e conquista? se il suo essere è il suo non-essere?

10. — L'errore nella verità e il dolore nel piacere.

Quando si sia bene inteso il concetto della realtà come autoconcetto, riesce evidente che l'esigenza dello spirito è non che l'errore e il male dispaiano dal mondo, anzi che vi siano eterni. Senza errore infatti non ci sarebbe verità, nè senza male ci sarebbe bene, non perchè essi siano due termini legati uno all'altro come, alla maniera eraclitea, Platone disse del piacere e del dolore [1];

---

[1] Si ricordi quel celebre luogo del *Fedone*, p. 60 *b-c*: « Socrate si pose a sedere sopra il letto, e tratto a sè la gamba, grattolla un poco con la mano; e grattando così, disse: 'Che strana cosa ch'ella è questa che gli uomini chiamano piacere, e come di sua natura comportasi meravigliosamente verso quello che pare il contrario suo, il dolore! Imperocchè nell'uomo egli non vuole stare insieme con lui; ma se alcuno poi, cercando un dei due lo piglia, è quasi necessitato a pigliare anche l'altro; sicchè, a vedere, sono due con un capo solo. Credo che se ci avesse pensato Esopo, ne avrebbe fatto una favola: cioè, che volendo rabbonacciare Iddio questi due che si fanno guerra, poichè non poteva, legò insieme i loro capi; e però dove uno va, vien dopo anche l'altro. È il caso mio: io aveva dolore qui alla gamba, per la catena; ecco, io ci sento ora piacere' » (trad. Acri). — Che è tutto verissimo, ma non tutto il vero; perchè, a rigore, Socrate non solo ha piacere perchè ha avuto dolore (che è la rappresentazione dello spirito nel tempo), ma ha avuto piacere anche provando dolore, in quanto il dolore egli lo ha percepito; e percepire è esercitare la propria

ma perchè l'errore e il male sono il non-essere di quello spirito, che è sì verità e bene, ma a patto di farsi, vincendo quel suo interiore nemico, consumandolo, e avendone quindi bisogno sempre per vincerlo e consumarlo come la fiamma ha bisogno del combustibile. Uno spirito che sia già spirito, può parere spirito, ma è natura. Un carattere morale già costituito per modo da governare meccanicamente la condotta e rendere impossibile il peccato, a quel modo che, data la legge di gravità, si ritiene impossibile al corpo più leggiero dell'aria cadere a terra, è, come ognuno intende facilmente, la negazione di ogni vera e propria sensibilità morale: spianta quella libertà che Kant giustamente ritenne essenziale allo spirito morale e il cui significato sfuggì allo Schiller nel suo famoso *Scrupolo di coscienza.*

Non dunque errore *e* verità, ma errore *nella* verità, come suo contenuto che si risolve nella forma; nè male *e* bene; ma male onde il bene si nutre, nel suo assoluto formalismo.

II. — La natura.

Il problema della natura, che lo spirito si trova sempre dinanzi, e considera perciò come il suo presupposto, quasi la bruniana Anfitrite dal cui seno si generano e nel cui seno finiscono tutte le forme ed egli stesso, lo spirito, che nella sua concreta posizione vi si contrappone e da essa tenta di attingere tutto l'alimento onde ha

---

attività, come il grattare, quantunque in minor grado. Vale a dire: il piacere e il dolore, il positivo e il negativo non sono l'uno fuori dell'altro, ma l'uno (il negativo) è nell'altro, in quanto l'altro è processo di sè. E perciò la realtà è una, e il pessimista con la sua astratta concezione del limite, che stringerebbe tutt' intorno la vita dello spirito, non ha capito la realtà, perchè non ha capito se stesso.

bisogno la sua vita dal principio alla fine; il problema di questa natura è identico al problema del dolore, dell'errore e del male.

12. — *Immanenza della natura nell' Io.*

L'autoconcetto, in cui soltanto lo spirito cioè tutto, è reale, è acquistar coscienza di sè; e questo Sè non è pensabile anteriormente e separatamente dalla coscienza di cui è oggetto nell'autoconcetto. Il quale si realizza dunque realizzando il proprio oggetto, o, dicendo altrimenti, si realizza come posizione di sè soggetto e di sè oggetto. Questo è l' Io, la realtà spirituale: identità di sè con sè; non identità immediatamente posta, sibbene identità che si pone. È riflessione: sdoppiarsi come sè ed altro, e ritrovarsi nell'altro. Il Sè che fosse sè senza essere l'altro, evidentemente non sarebbe nè pur sè, perchè questo esso è in quanto è l'altro. Nè l'altro, poi, sarebbe l'altro, se non fosse lo stesso sè, poichè l'altro non è pensabile se non come identico al soggetto, e cioè come lo stesso soggetto quale questo ritrovasi innanzi a sè, ponendosi realmente.

13. — *Realtà dello spirito come realtà dell'oggetto.*

Ebbene, data questa dialettica dello spirito, che è la sua stessa vita, fuori della quale non è dato afferrare col pensiero altro che ombre, non intelligibili se non in relazione ai corpi donde si proiettano, tre concetti sono egualmente necessari:

1. la realtà del soggetto, puro soggetto;
2. la realtà dell'oggetto, puro oggetto;
3. la realtà dello spirito, unità o processo del soggetto, e immanenza dell'oggetto al soggetto.

14. — *Necessità dell'oggetto.*

Se non ci fosse il soggetto, chi penserebbe? e se non ci fosse l'oggetto, che cosa penserebbe il pensante? Non è possibile concepire il pensiero senza personalità, perchè il pensiero (qualunque concetto, che si voglia porre, dommatico o scettico) è *conceptus sui*, cioè Io; e quindi non solo pensiero come attività, bensì attività che si ripiega su se stessa, e si pone pertanto come persona. Ma non è possibile nemmeno concepire il pensiero che non abbia il suo termine o punto di appoggio, perchè il concetto di sè realizza infatti il Sè, come oggetto del conoscere. Dunque, il pensiero è concepibile a patto che si concepisca tanto il soggetto quanto l'oggetto: reale il primo e reale il secondo, poichè reale è il pensiero, anzi niente è reale fuori del pensiero.

15. — *Spiritualità dell'oggetto.*

Ma neppure il pensiero sarebbe concepibile se il soggetto, essendo l'opposto dell'oggetto, non fosse intanto l'oggetto stesso, e viceversa. Perchè questa è l'opposizione inerente al concetto del pensiero come *conceptus sui*: l'opposizione tra sè e sè: la differenza e alterità tutta propria (e che non sarà perciò intelligibile sempre che vorrà intendersi per analogia con altre specie di relazioni) del Sè, o Io, che non è, a dir vero, differente, ma si differenzia, ponendo quindi la propria identità a fondamento della propria differenza. Di guisa che la tesi e l'antitesi, concorrenti nella realtà dell'autocoscienza (essere e non essere soggetto), hanno la loro profonda realtà nella sintesi. La quale non è soggetto e oggetto, ma soltanto soggetto, come reale soggetto che si

realizza nel processo onde si supera la idealità del puro soggetto astratto e la concomitante idealità del puro astratto oggetto. La quale sintesi, come concreta realtà dell'autocoscienza, essa appunto è il processo che non è fatto, ma atto, vivo ed eterno: sicchè pensarla veramente significa realizzarla. E a questa realizzazione chi non sa che lo spirito lavora, per instaurare la pienezza della libertà, il regno dello spirito o quel *regnum hominis*, in cui consiste tutta la umana civiltà, assoggettamento e dominazione della natura piegata ai fini dell'uomo, che sono i fini dello spirito; e quindi spiritualizzazione progressiva del mondo; e realizzazione, insomma, di quella sintesi, la quale risolve l'opposizione, pure conservandola con l'unità, in cui è la sua ragion d'essere e il suo significato?

16. — Il mondo come storia eterna.

Questa umana perfettibilità, questa sempre più potente signoria dell'uomo sulla natura, questo progresso e incremento della vita dello spirito che trionfa sempre più sicuramente delle forze avverse della natura, e le vince e soggioga nell' interno stesso dell'animo, facendo, al dire del nostro Vico, delle stesse passioni virtù, che altro è, così come volgarmente ce la rappresentiamo — il cammino dell'umanità, di stazione in stazione, attraverso lo spazio e il tempo —; che altro è, se non la rappresentazione empirica ed esteriore dell' immanente eterna vittoria (piena ed assoluta vittoria) dello spirito sulla natura, della immanente risoluzione della natura nello spirito, che, giusta il concetto da noi conquistato della necessaria risoluzione della storia temporale nella storia ideale ed eterna, è il solo possibile concetto speculativo del rapporto tra natura e spirito?

17. — *Il senso del nostro non-essere.*

Scendete dentro all'animo vostro; e sorprendete lì, nell'atto vivo e nel fremito della vostra vita spirituale, la natura che grandeggia formidabile in tutta la vastità di tempo e di spazio che noi le conferiamo, nel suo carattere essenziale: come quell'oscuro limite dell'essere nostro spirituale, dal quale si diparte e al quale sempre ritorna la vita del nostro spirito: quel limite, che sta al margine del fenomeno kantiano, come già dietro alla soggettiva sensazione di Democrito e di Protagora, celando al pensiero un caos di bruta e impervia materialità; quel limite, che Platone trovava al margine del suo essere ideale, come emisfero di tenebre che cinge all'orizzonte il cielo luminoso del pensiero: quel limite, che allo stesso Hegel parve chiudere la logica e doversi sormontare dall' idea che si fa natura, scendendo nello spazio e nel tempo e spezzando la propria unità nella sparsa molteplicità degli esistenti, che son tutti particolari. Guardate se quella natura cosiffatta, non è lo stesso non-essere della vostra vita interiore; dell'atto per cui siete a voi stessi; non già il non-essere a cui altri s'arresterebbe col pensiero ponendo prima il vostro atto spirituale, e poi astraendo da esso e sopprimendolo; ma il non-essere interno al vostro atto medesimo: come ciò che voi dovete pur non essere, e diventare, con l'atto stesso onde vi ponete. E guardate pure a qualsiasi oggetto determinato dal vostro pensiero, che non può esser altro che il vostro stesso pensiero determinato: cioè quel che avete pensato, e che raccogliete nella vostra attuale coscienza come oggetto. Che altro esso è, se non forma determinata del vostro non-essere, ossia di quell' ideale momento a cui dovete contrapporvi, e che dovete a voi contrapporre, per esser voi un determinato reale?

18. — L'eterno passato dell'eterno presente.

La natura ha due faccie, come due ne ha lo spirito. La natura, vista dall'esterno, così come ce la vediamo innanzi, puro oggetto astratto, è limite dello spirito, e lo signoreggia; sicchè lo spirito non può vedere nè pur se stesso interiormente, e si rappresenta meccanicamente, nello spazio, nel tempo, senza libertà, senza valore, mortale. Ma la natura ha un'altra faccia: che è quella che essa mostra ai nostri sguardi quando, risvegliandoci da questo sogno che è la filosofia volgare, e riscotendoci, e riaffermando vigorosamente la nostra personalità, lei stessa, la natura, troviamo dentro il nostro spirito come il nostro non-essere immanente all'esser nostro che è vita ed eterna vita (proprio l'opposto della *mors inmortalis* [1]); *come l'eterno passato del nostro eterno presente*: con la ferrea necessità del passato nell'assoluta libertà del presente. E guardando a questa natura, l'uomo nella vita del suo spirito ritrova tutta la potenza dello spirito e l'infinita responsabilità dell'uso che egli ne fa, dando luogo non già mai a piccoli incidenti della vita universale, simili a quelli che sono all'occhio volgare i brulichii degl'insetti sul dorso della Terra insensibile, ma al vasto respiro dell'universo la cui realtà si appunta nell'autocoscienza.

---

1 LUCREZIO, *De rer. nat.*, III, 867: *mortalem vitam mors cum inmortalis ademit.*

Capitolo XVII

EPILOGO E COROLLARI

1. — *Caratteristica dell' idealismo.*

Al punto a cui siamo pervenuti, possiamo raccogliere brevemente i caratteri principali della dottrina fin qui abbozzata.

Un assoluto idealismo non può concepire l' idea se non come pensiero in atto, e quasi coscienza dell' idea, se all' *idea* si vuol mantenere quel significato oggettivo di termine del pensiero o dell' intuito, che essa ebbe originariamente in Platone, e conserva tuttavia nel pensiero comune e negli stessi presupposti del sapere scientifico. Un idealismo, d'altra parte, non assoluto non può essere se non idealismo a metà, che è come dire incoerente: trascendente, come quello di Platone, che lascia fuori dell' idea la materia, e quindi il divenire della natura; immateriale, come quello di Berkeley, per cui tutto è idea, ad eccezione di Dio, che è la realtà sul fondamento della quale la percezione è lo stesso essere; critico o trascendentale, come quello di Kant, in cui l' idea è mèra attività unificatrice di un molteplice proveniente da altra fonte, e l' idea perciò suppone un suo opposto, inconoscibile, che è la negazione della stessa idea. Una concezione idealistica mira a concepire lo stesso assoluto, il tutto, come idea: ed è perciò intrinsecamente idealismo assoluto. Ma assoluto l'idealismo non può essere, se l'idea non coincide con lo stesso atto del conoscerla; perchè, — è questa la più profonda origine delle difficoltà

in cui si dibatte il platonismo, — se l'idea non fosse lo stesso atto per cui l'idea si conosce, l'idea lascerebbe fuori di sè qualche cosa, e l'idealismo pertanto non sarebbe più assoluto.

2. — *Dottrina del sapere.*

Un idealismo così rigorosamente concepito assolve il compito assegnato da Fichte alla filosofia come *dottrina del sapere.* Compito non adempiuto nè pure da Hegel che presuppone all'idea per sè l'idea in sè e l'idea fuor di sè, ossia la logica e la natura, che nello spirito umano acquisterebbero nella soluzione finale del dramma cosmico, la coscienza di sè, cui aspirano, di cui hanno bisogno, e che deve dirsi perciò la loro vera essenza. Questa mediazione dell'Io di Fichte, fatta da Hegel per risolvere le difficoltà provenienti nella concezione fichtiana dall'astrattezza dello stesso concetto dell'Io, incapace di generare dal proprio seno il non-Io; riesce a distruggere, anzi che a fondare, la realtà assoluta dell'Io. La quale non sarà assoluta, se avrà qualche cosa dietro a sè, in cui si fondi, invece di essere il fondamento di tutto, e aver quindi tutto innanzi a sè. Il difetto dell'hegelismo è appunto questo: di far precedere all'Io tutto ciò che lo presuppone; così si tradisce il metodo dell'immanenza proprio dell'assoluto idealismo [1], e si torna alla vecchia rappresentazione della realtà in sè.

3. — *Principio dell'*idealismo attuale.

L'idealismo che io dico *attuale,* inverte infatti il problema hegeliano. Per esso non si tratta più di dedurre il pensiero dalla natura, e questa dal logo, ma la natura

[1] Cfr. la mia *Riforma della Dialettica hegeliana*[2], parte II, cap. VII.

e il logo dal pensiero. Dal pensiero, s' intende, attuale, non da quello che è lì, definito in astratto: dal pensiero *assolutamente nostro* in cui si realizza l' Io. E per questa inversione la deduzione, che era impossibile nell' idealismo hegeliano, diventa la reale dimostrazione che il pensiero fa di se medesimo nella storia del mondo: la stessa storia.

L' impossibilità infatti della deduzione hegeliana nasceva da ciò, che essa moveva dall'astratto al concreto; e dall'astratto al concreto non è passaggio. Il concreto nel filosofo è la sua filosofia, come pensiero che è in atto di realizzarsi; e rispetto al quale è certamente un astratto la logica del reale, che governa lo stesso pensiero, nonchè la natura in cui la logica deve porsi quasi piedistallo alla storia del pensiero. Dal concreto stesso, invece, il passaggio all'astratto non è se non lo stesso processo eterno di idealizzazione di sè. Che altro invero è l'atto del pensiero, l' Io, se non coscienza di sè, o realtà che si realizza idealizzandosi ? E che è l'idealizzarsi di questo reale, che appunto si realizza quando si idealizza, se non questo dualizzarsi, per cui l'atto del pensiero si libra tra due Sè, il primo dei quali è soggetto e l'altro oggetto soltanto in questo mutuo rispecchiarsi dell'uno nell'altro, per l'atto concreto e assoluto del pensiero ? Intanto, il dualizzarsi importa un intimo differenziarsi del reale, che, idealizzandosi, distingue sè da sè (il soggetto dall'oggetto); e però conosce, in quanto si trova innanzi a sè nella sua idealità come diverso da sè. Ed è infatti radicalmente diverso; la negazione del reale che vi s' idealizza. Il quale è *pensare*, ed esso è *pensato*, l'opposto del pensare.

Il pensare è attività, e il pensato è prodotto della attività, cioè cosa. L'attività come tale è *causa sui*, e perciò libertà; la cosa è semplice effetto, che ha fuori di sè il principio del proprio essere, e perciò è meccanismo. L'attività *diviene ;* la cosa *è*. La cosa *è* come *altro*, termine della relazione ad altro. In ciò è la sua meccanicità. Quindi è uno tra molti; cioè, il suo concetto implica

già la molteplicità, il numero. L'attività invece nell'altro realizza sè; ossia si realizza in se stessa come altro; quindi è relazione con se stessa: unità assoluta, infinita, senza molteplicità.

La molteplicità del pensato importa l'esclusione reciproca degli elementi della molteplicità, e quindi lo spazio. Il pensato insomma è la natura. È la natura in quanto è l' idea, in cui la realtà si è rivelata a se stessa. Tant' è che l' idealismo platonico, anzi che spiritualismo, è naturalismo schietto: posizione di una realtà, che non è spirito; ed essendo essa, non è possibile più lo spirito. Che è la caratteristica appunto così dell' idealismo trascendente, come del più rozzo naturalismo materialistico.

4. — Deduzione della natura.

Chi trova difficoltà a rendersi conto di questa nuova deduzione della natura dall' idea come pensiero, si lascia prima di tutto sfuggire l'astrattezza di questa natura che si tratta di dedurre, e resta chiuso dentro il falso concetto volgare della natura considerata come realtà concreta ed attuale. E così disconosce interamente il carattere proprio del pensiero attuale come assoluta realtà. Giacchè in ogni tempo il naturalismo è stato la conseguenza necessaria, e quasi un'altra faccia, dell' intellettualismo: che si può infatti definire per la concezione della realtà intesa come opposta, e nient'altro che opposta allo spirito. Il quale, se ha di fronte a sè la realtà, può conoscerla solo presupponendola come già realizzata, e però limitandosi, quanto a sè, alla parte di semplice spettatore; e, conosciuta che l'abbia, non può vedervi dentro se medesimo (che sarebbe spiritualismo), ma l'altro da sè; cioè appunto la natura. Ora non questa natura dell' intellettualista devesi dedurre. Se ci fosse un tale obbligo, sarebbe segno che l' intellettualista ha ragione; e allora non sarebbe più il caso di dedurre questa

natura che, nella posizione intellettualistica, è essa il principio. Il problema, insomma, della deduzione della natura nasce quando si sia superata la falsa posizione dell' intellettualismo, e sia pertanto cessata l' illusione di una realtà naturale.

5. — *La natura come natura astratta.*

In questo modo si può facilmente scorgere l'astrattezza del pensato come tale, o della natura pensata opposta allo spirito. Allora questa misteriosa natura, impenetrabile alla luce dell' intelligenza, ci apparisce semplice momento del pensiero: momento, la cui spiritualità si svela in tutta la sua schiettezza appena venga considerato attualisticamente, nel concreto da cui è stato astratto, nell'atto del pensiero in cui esso realmente si pone. Giacchè non è possibile, — e ormai tutti se ne dovrebbero essere accorti, — fissare conoscitivamente nel mondo del reale, e quasi sorprendere, una realtà naturale, senza porla come rappresentazione adeguata ad un certo momento della nostra attività rappresentativa, e sciogliere quindi l'opaca solidità della natura nella trasparente intimità del pensiero.

6. — *Doppio aspetto del pensato.*

Il pensato ha in se stesso come una doppia natura; e la sua intrinseca contraddizione è una forma dell' attività irrequieta del pensiero. Il pensato infatti è impensabile perchè pensato, e pensato perchè impensabile. Il pensato è cosa, natura, materia, tutto ciò che si può considerare limite del pensiero; e ciò che limita il pensiero, è impensabile. Il pensato è l'altro dal pensiero, quel termine innanzi al quale sentiamo che il pensiero s'arresta, e la cui essenza è destinata a sottrarsi sempre mai al nostro sguardo. Conosceremo le proprietà

o qualità; ma dietro ad esse rimarrà la cosa, inattingibile. E ogni pensato è così, e solo a questo patto, pensato: perchè ogni pensato è cosa, e, in quanto tale, incommensurabile con lo spirito.

E pure, perchè impensabile, la cosa è pensata: la sua stessa impensabilità è pensiero. Non essa è in se medesima impensabile di là dalla sfera del nostro pensare; ma noi la pensiamo come impensabile: nella sua impensabilità, cioè, essa è posta dal pensiero; o meglio in essa come impensabile si pone il pensiero. Il quale ha questa natura di porsi, ed esiste soltanto ponendosi. Soltanto ponendosi; il che vuol dire, che se si guarda come semplicemente posto, come risultato del porsi, esso non è più porsi, non è più pensiero; e il pensiero, non potendo non essere pensiero, si pone senza fissarsi come posto: si pone cioè come *atto* che non è mai *fatto*, ed è quindi atto puro, atto eterno. La natura, nell'atto stesso che vien affermata, è negata, spiritualizzata. E solo a questo modo essa vien posta.

7. — *La natura dell' Io.*

La natura quindi è una concezione astratta del reale, e non può darci se non un'astratta realtà. Il pensiero, come attualità dell' Io, non può essere che mio. Quando questo pensiero non è mio, e in esso io non mi riconosco, non mi ci ritrovo, non ci vivo dentro, quella realtà che vien ad essere questo pensiero in cui s' incontra il mio pensiero, in cui cioè m' incontro io, è per me natura. Ma per poter concepire questa natura come realtà assoluta, dovrei poter pensare l'oggetto in sè, laddove questo oggetto che penso, non è se non aspetto del soggetto attuale.

Nè tale oggetto, si badi, ha soltanto un valore gnoseologico. Esso è realtà intrinsecamente metafisica. L' Io, dalla cui dialettica nasce quest'oggetto, che poi non è

altro che la stessa vita di esso Io, è l' Io assoluto: la realtà stessa che noi, volendo e non potendo non mantenere valore alla conoscenza con cui poniamo ogni realtà, non possiamo concepire se non come Io. L' Io che è, sì, l' individuo, ma l' individuo come soggetto, il quale non ha nulla da contrapporre a se stesso, e che trova tutto in sè; e perciò è il concetto attuale universale. Orbene, questo Io, che è lo stesso assoluto, è in quanto si pone: è *causa sui*.

Privato della sua interiore causalità, esso è annullato. Causando se stesso, è il creatore di sè e, in sè, del mondo: del mondo più saldo che si possa pensare: del mondo assoluto. Questo mondo è l'oggetto di cui parla la nostra dottrina, che è perciò gnoseologica in quanto metafisica.

8. — *La storia come natura.*

Questo mondo è la natura, ed è la storia (e si potrebbe anche dire, con un solo termine, o natura, o storia). Noi distinguiamo questi due dominii della realtà distinguendo un altro *dallo* spirito, e un altro *nello* spirito. Ciò che è fuori dello spirito in generale, è la *natura* che non ha unità, libertà, immortalità, i caratteri essenziali dello spirito. Ciò che è dentro di questo, e partecipa perciò de' suoi caratteri, ma importa tuttavia una alterità rispetto all'attualità spirituale per cui esso è, e che l'afferma, noi lo diciamo *storia*. Fatto naturale è il movimento della terra; ma consideriamo come fatto storico la teoria di Copernico, non perchè essa sia, senz'altro, un atto dello spirito, identico a quello con cui io la sto pensando, anzi perchè è un atto spirituale già compiuto quando io lo penso, e si presenta perciò al mio pensiero con un carattere positivo di *autonomia*, o di oggettività, analogo a quello dei fatti naturali: si potrebbe dire, in quanto essa stessa, da atto spirituale,

è decaduto a fatto. Non è essenziale alla storicità quella forma di alterità dal soggetto, per cui Copernico è altra persona da me che leggo il *De revolutionibus orbium cœlestium*: ma perchè si possa parlare di fatto storico, di fatto che abbia in sè una certa legge, che chi narra o ricorda deve rispettare, si richiede una forma assoluta di alterità, per cui l'atto spirituale creatore del fatto storico sia diverso dall'atto spirituale storiografico. Scrivendo i *Commentari*, Cesare deve avere già compiuto i fatti che narra: e se non ci fosse diversità tra l'uomo d'azione e lo scrittore, non ci sarebbe la storia, o la storia si confonderebbe col romanzo. Io che sto parlando, sono perfettamente libero di dire ciò che voglio; ma quando ho detto, *alea iacta est*; io non sono più padrone delle mie parole, ed esse sono quelle che sono; come tali si pongono innanzi a me limitando la mia libertà; possono diventare il tormento di tutta la mia vita. Son diventate, magari nel segreto del mio animo stesso, storia.

In questo senso, malgrado la profonda differenza che introduce tra fatti naturali e fatti storici l'essere questi, e il non esser quelli, almeno originariamente, atti spirituali, natura e storia coincidono in quanto implicano una forma d'alterità rispetto all' Io che conosce, e prescindendo dal quale non si potrebbe parlare nè dell'una nè dell'altra.

9. — *Spazialità della natura e della storia come natura.*

Nè basta. Nel concetto comune di natura e di storia, voglio dire in quello che della natura hanno i naturalisti e in quello che della storia professano gli storici, questa alterità è alterità assoluta; non quella per cui noi diciamo che l' impensabile è pensato, ma quell'altra per cui bisogna pur dire che il pensato è pensabile. La natura del naturalista è la natura senza fini, estranea allo spirito: la natura di cui non si conosce se non il feno-

meno; la natura dei rassegnati o disperati *ignorabimus*. E la storia degli storici è quel mare senza fondo del passato che si perde e svanisce nella lontananza della preistoria, dove pure sono le radici dell'albero della civiltà; è la storia delle azioni degli uomini, il cui animo non si ricostituisce se non dalla immaginazione destituita d'ogni diritto scientifico. Naturalisti e storici si fermeranno all' ὅτι senza cercare il διότι. Perchè l'alterità loro non è sostanziale unità, momento della dialettica dell'unità, come l'oggetto che noi abbiamo contrapposto al soggetto; anzi piena e radicale alterità, ossia molteplicità. E così è che la natura si dispiega nel tempo e nello spazio (dove non è possibile concepire spiritualità), e la storia, per lo meno, nel tempo, che è, come sappiamo, una specie anch'esso di spazio, che nel «prima e poi» della successione importa anch'esso reciproca esclusione degli elementi del molteplice.

10 — *Il tempo e lo spirito.*

Natura e storia coincidono, dunque, nel carattere della spazialità. La quale sottrae l'una e l'altra, se non allo spirito genericamente concepito, allo spirito quale si deve concepire in concreto, realisticamente, come Io attuale.

Giacchè, quando noi facciamo di quella forma di spazialità che è tempo, la forma del senso interno (Kant), e vi adagiamo dentro i fatti spirituali, noi non guardiamo più alla spiritualità di questi fatti: a quella spiritualità per la quale non dovrebbero essere fatti, ma l'atto spirituale. Quando noi accertiamo che la *Critica della ragion pura* fu pubblicata nel 1781, ma cominciata a scrivere da Kant fin dal '72, noi non guardiamo alla *Critica* per quel che è come atto spirituale unico, ma la mettiamo sullo stesso piano in cui trovan posto

tanti altri fatti spirituali e naturali; laddove, volendola conoscere per quel che essa è, come pensiero di Kant, dobbiamo leggerla, meditarla, e quindi prescindere dal tempo, e fare l'opera di Kant nostro pensiero attuale. Il tempo dunque è dallo spirito considerato come natura, non come spirito: considerato come molteplicità di fatti, l'uno esterno all'altro, e però concepibili secondo il principio di causalità, non come quella vivente unità che è lo spirito immortale dello storico.

11. — Natura e storia dello spirito.

Ma, se dalla considerazione del naturalista smarrito nella moltitudine dei fatti si sale alla considerazione del filosofo che ritrova il centro di tutto il molteplice nell'uno, la spazialità, la molteplicità e l'alterità della natura e della storia, la loro autonomia di rimpetto allo spirito cedono innanzi all'assoluta realtà di questo. Quella natura e quella storia, di cui s' è discorso, sono la natura e la storia astratte; e, come tali, inesistenti. L'alterità, che è il carattere fondamentale tra tutti, se fosse davvero quell'alterità assoluta che pare, importerebbe l' inconoscibilità assoluta della storia e della natura, ma importerebbe anche, — che è molto più, — l'impossibilità dello spirito; il quale, avendo qualche cosa fuori di sè, ne sarebbe limitato, e però non sarebbe più libero, e non sarebbe più spirito, poichè spirito è libertà. Ma l'alterità della storia e della natura non è altro, per chi possegga il reale concetto dell'assolutezza dell' Io, se non l'oggettività dell' Io a se medesimo, qui sopra analizzata: per cui tutta la natura e tutta la storia è in quanto creazione dell' Io, che se la reca in seno, e la produce eternamente in se stesso, nella sua autoctisi.

12. — *Contro l'astratto soggettivismo.*

Il che non vuol dire già, come corre a immaginare spaventato chi s'affidi al pensiero volgare, che la realtà sia illusione soggettiva; chè la realtà è vera realtà, e realtà saldissima, ripeto, in quanto è lo stesso soggetto, l' Io. Il quale non è autocoscienza, se non come coscienza (di sè determinato come qualche cosa). La realtà dell'autocoscienza è nella coscienza, è la realtà di questa in quella. La scienza d'una autocoscienza è bensì la sua realtà, non chiusa in sè come risultato, ma quale momento dialettico. Cioè quello che sappiamo, è incremento della nostra intelligenza; la quale non ha tale incremento come una qualità acquisita e quindi conservata senza ulteriore bisogno di attività; ma con questo incremento si realizza in un nuovo sapere. Così sempre, senza che si possa distinguere tra un sapere e l'altro, se non per analisi e astrazione: poichè l'autocoscienza è una; e la coscienza è coscienza dell'autocoscienza. Lo sviluppo perciò dell'autocoscienza o, senza pleonasmo, l'*autocoscienza* è lo stesso processo del mondo (natura e storia) in quanto autocoscienza realizzata nella coscienza; e se diciamo *storia* questo sviluppo dello spirito, la storia che è coscienza, è la stessa storia dell'autocoscienza. Quello che diciamo il passato, non è se non l'attuale presente nella sua concretezza.

Capitolo XVIII

IDEALISMO O MISTICISMO?

1. — *Anologia tra idealismo attuale e misticismo.*

Una concezione come questa, che risolve il mondo nell'atto spirituale o atto del pensiero, unificando l' infinita varietà naturale ed umana in un'assoluta unità, in cui l'umano è divino e il divino è umano, può parere, ed è stata giudicata, mistica[1]. E concorre infatti col

---

[1] Benedetto Croce chiama misticismo la filosofia che, « cancellate tutte le fallaci distinzioni alle quali si suole volgarmente prestar fede », non assegna alla storia « in quanto atto del pensiero, se non la immediata coscienza dell' individuale-universale »: coscienza, egli soggiunge, in cui tutte le distinzioni si sommergono e si perdono. Misticismo « ottimo al sentirsi in unità con Dio, ma disadatto al pensare il mondo e all' operare nel mondo » (*Teoria*, p. 103). Sentenza giusta, ma che non colpisce il nostro idealismo, che potrebbesi pur definire coscienza (non però *immediata*, come s'è veduto) dell'individuale-universale; perchè codesto misticismo, come il Croce avverte, non potrebbe mai essere storico ed ammettere la coscienza della diversità del cangiamento e del divenire. Infatti tale coscienza della diversità o « proviene dall'elemento individuale e intuitivo, e in questo caso non s' intende come tale elemento possa sussistere, con la sua propria forma d' intuizione, nel pensiero che sempre universalizza; o si pone come prodotta dall'atto stesso del pensiero, e in questo caso la distinzione, che si credeva avere abolita, esce raffermata e l'asserita semplicità indistinta del pensiero rimane scossa » (p. 104). Semplicità che, come dev'esser chiaro a chi abbia scorso anche superficialmente le pagine antecedenti, non è certamente quella che vuole asserire l' idealismo attuale, secondo il quale la diversità appunto è prodotta dall'atto stesso

misticismo nell'affermare che tutto è uno, e che conoscere è raggiungere quest'uno attraverso tutte le distinzioni.

Ora il misticismo ha il suo grandissimo pregio; ma ha anche il suo non meno grande difetto. Il pregio è la pienezza, l'energia veramente coraggiosa della sua concezione della realtà, che afferma non potersi concepire se non come assoluta realtà; o, come si dice più comunemente, non essere realtà vera, se non è Dio stesso. E questo vivo senso, questo contatto intrinseco o gusto del divino, come direbbe il Campanella, è sublimazione dell'energia umana, purificazione dell'anima e beatitudine. Ma il misticismo ha il grave difetto di cancellare nella «*notte oscura dell'anima*» tutte le distinzioni, e quindi annegare nel seno dell' infinito, dove non pure si smarrisce ogni visione delle cose finite, ma della stessa personalità, come concreta personalità che si determina in funzione appunto di tutte le cose finite; e per questa sua *tendenza*, non pure smorza ogni stimolo di ricerca scientifica e di sapere razionale, ma debilita e fiacca ogni vigore d'operosità, la quale non si può dispiegare se non attraverso il concreto del finito. Giacchè non si può fare se non una cosa alla volta, come non si può risolvere se non un problema alla volta: e vivere è limitarsi. E il mistico disconosce il limite.

2. — *Differenza.*

Ma se l' idealismo attuale partecipa del pregio, esso si sottrae nelle sue stesse tesi fondamentali al difetto del misticismo. *L' idealismo risolve tutte le distinzioni,*

---

del pensiero: e le distinzioni illegittime sono soltanto quelle presupposte e non dimostrate, perchè non derivanti da codesto atto del pensiero che è l' incrollabile e il solo possibile fondamento d'un filosofare veramente critico e realistico, e però d'ogni efficace operare nel mondo.

ma non le cancella come il misticismo, e afferma il finito non meno risolutamente che l' infinito, la differenza non meno che l' identità. Questo il punto sostanziale in cui le due concezioni divergono, per modo che l'una, la mistica, si può considerare come una dottrina essenzialmente intellettualistica (malgrado le apparenze) e idealmente anteriore perciò al Cristianesimo; laddove l'altra, l' idealistica, è dottrina essenzialmente antintellettualistica, e fors'anche la forma più matura della moderna filosofia cristiana.

3. — *Misticismo e intellettualismo.*

Il mistico suole schierarsi contro le teorie intellettualistiche, perchè queste, secondo i mistici, presumono vanamente di raggiungere per mezzo della conoscenza l'Assoluto, che si potrebbe raggiungere invece soltanto per mezzo dell'amore (sentimento o volontà, che si dica). La differenza tra le due concezioni sarebbe in sostanza questa: che per gl' intellettualisti l'Assoluto è conoscibile, perchè è in se stesso conoscenza; per i mistici, non è conoscibile, perchè esso non è conoscenza, ma amore. E l' amore si distingue dal conoscere in ciò, che esso è vita, trasformazione di sè, processo creativo, laddove il conoscere suppone (cioè, si crede supponga) una realtà già compiuta, che sia soltanto da intuire. Il misticismo per altro conviene interamente con l' intellettualismo nel concepire il suo amore come oggetto, e il processo dell'Assoluto come un processo che stia innanzi allo spirito e in cui questo debba immergersi. Viceversa, l' intellettualismo coincide affatto col misticismo in quanto, pur concependo l'oggetto del conoscere come conoscibile, cioè esso stesso conoscenza, ne fa tuttavia un termine esterno al soggetto, posto il quale il soggetto non viene ad essere più concepibile se non per metafore vuote, come quella di una attività intuitiva. Il vero è che

la caratteristica propria dell' intellettualismo non è in ciò per cui si oppone al misticismo, ma in ciò per cui s'accorda con questo: cioè nel concepire la realtà quale mero oggetto assoluto, e però il processo dello spirito come processo che *presuppone* il suo oggetto già realizzato prima che il processo stesso s' inizii. In ciò infatti l' intelletto si oppone al volere: che questo crea il suo oggetto (il bene, il male), e quello non crea niente, non opera, ma guarda soltanto quel che c' è, da spettatore passivo e ozioso.

Ora il misticismo rimane appunto in questa posizione propria dell' intellettualismo, e non riesce, malgrado tutti i suoi sforzi, a concepire lo spirito come volontà (sentimento, amore), perchè volontà è libertà, autoctisi; e questa non è possibile dove l'attività non è assoluta (onde va a finire nei concetti di fato, grazia e simili).

4. — *Oggettivismo del pensiero mistico.*

La realtà assoluta del mistico non è soggetto, ma oggetto. Oggetto, beninteso, dal punto di vista dell' idealismo attuale, per cui il soggetto coincide con l' Io che lo afferma. Giacchè anche il mistico parlerà della personalità *toto caelo* diversa dalla sua che entra in rapporto con quella, o aspira ad entrarvi: in guisa che riesce a concepire una personalità, che è oggetto del suo spirito, — cioè del solo spirito che per lui effettivamente sia spirito, — e non è perciò spirito.

In questa realtà, quindi, essenzialmente oggettiva e antispirituale, nessuna meraviglia se non rimanga posto pel soggetto, per la personalità individuale, per l'uomo tormentato dal desiderio di Dio che è tutto, e dal senso infinito della propria nullità. Nessuna meraviglia se vi dileguano come ombre fallaci tutte le cose particolari, le quali nel seno della realtà si distinguono per l'attività determinatrice di questa potenza finita, e per se stessa

nulla, che è l' intelligenza, ossia la personalità come attività conoscitiva

5. — *Antintellettualismo dell' idealismo.*

L' idealismo moderno invece si muove in una direzione affatto opposta a quella in cui è orientato il misticismo. Esso, come ho detto, è antintellettualistico, e in questo senso profondamente cristiano, intendendo per Cristianesimo la concezione intrinsecamente morale del mondo. Concezione a cui rimasero del tutto estranee l' India e la Grecia, in tutto il corso della loro speculazione. Giacchè l' India finisce nell' ascesi, nella soppressione delle passioni, nell'estirpazione dei desiderii e d'ogni radice dell'umana operosità, nel nirvana: il suo ideale è la stessa negazione del reale, in cui la moralità si realizza: la personalità umana. E la più alta parola etica pronunziata dalla filosofia greca è la *giustizia*: la giustizia, che dà a ciascuno il suo, e conserva perciò l'ordine naturale (presupposto come tale), ma non instaura, non crea un mondo nuovo; e non esprime pertanto la vera virtù dello spirito, che ha natura creativa e non può trovare innanzi a sè il bene, che ad esso spetta di produrre. E come poteva la filosofia greca intendere la natura morale dello spirito, se il suo mondo non era lo spirito, ma la natura (materiale o ideale che fosse), lo spettacolo insomma dello spirito? La morale greca finisce nella dottrina stoica del suicidio, coerentemente alla tendenza immanente alla sua concezione intellettualistica, di una realtà in cui il soggetto non ha valore. Il Cristianesimo invece scopre la realtà che non è, ma crea se stessa, ed è quale si crea: una realtà perciò che non si tratta già di conoscere, com'era il mondo del filosofo greco, che si poneva a contemplarlo, tirandosene quasi in di-

sparte, quando, come favoleggia Aristotele, tutti i bisogni della vita sono appagati e la vita quasi è compiuta; ma una realtà che spetta a noi di costruire. Una realtà che è ora sì veramente amore e volontà; perchè è lo stesso sforzo interiore dell'anima, il suo vivo processo, non l' ideale suo e il suo modello esteriore: lo stesso uomo, che trasumana e si fa Dio. Non più il Dio che è già, ma il Dio che si genera in noi, ed è noi stessi, in quanto noi, con tutto l'esser nostro, ci eleviamo a lui. Qui lo spirito non è più intelletto, ma volontà. Il mondo non è più quello che si conosce, ma quello che si fa. E però non solo lo spirito si può cominciare a concepire come libertà o attività morale, ma il mondo, tutto il mondo del cristiano, è liberato e redento. È un mondo che è quello che si vuole che sia: un mondo, come dicevo, essenzialmente morale.

6. — *Critica del presupposto mistico.*

In una tale concezione un misticismo vero (come il Brahmanesimo o l'Orfismo, di cui tante forme risorgono sempre pur nel mondo moderno) non è più possibile, per la semplice ragione che è stato definitivamente distrutto il suo principale presupposto: che è il principio intellettualistico dell'oggettività astratta. E tutto lo svolgimento del pensiero filosofico cristiano, arrestato durante la Scolastica, e rinvigorito dall'Umanismo e dal Naturalismo della Rinascenza, onde ha potuto poi procedere alacremente senza altre interruzioni, si può considerare una elaborazione continua e progressiva dell'antintellettualismo. Per cui oggi siamo venuti a tale, che il nostro antintellettualismo, a chi non è informato pienamente della trasformazione lenta che i concetti speculativi subiscono attraverso la storia della filo-

sofia, può apparire con sembianza d' intellettualismo Giacchè oggi noi diciamo che lo spirito non è volontà, nè intelletto e volontà, ma puro intelletto.

7. — *Il difetto del volontarismo.*

Questo punto merita qualche attenzione. Una concezione antintellettualistica, come quella, poniamo, di Cartesio, si propone bensì di correggere l'astrattezza intellettualistica, ed ha indubbiamente il merito di affermare una certa soggettività del vero, e però del reale: ma ricade nella stessa astrattezza, poichè non abbandona quello che è il fondamento stesso dell' intellettualismo, il presupposto dell'assoluta oggettività. Non l'abbandona; anzi lo raddoppia. Infatti, l' intelletto cartesiano si distingue dalla volontà in quanto rispecchia, con un intuito passivo, le idee quali sono in se stesse; e nella sua passività è determinato in modo da non serbare nessun carattere di libertà e soggettività spirituale; laddove la volontà, con la sua libertà di assentire o meno al contenuto dell' intelletto, può instaurare la cognizione col suo carattere proprio di certezza soggettiva. Se non che, rifugiatasi qui la soggettività vera e propria nel seno della volontà, che ha fuori di sè l' intelletto, è chiaro che non solo si ripete, ma si duplica la disperata condizione individualistica dell'opposizione tra conoscente o conosciuto: perchè qui prima c'è l'opposizione tra intelletto e idee, e poi quella tra volontà (fattasi essa stessa intelletto per conoscere o riconoscere quel che l' intelletto ha ricevuto in sè, ma non propriamente conosciuto) e intelletto (oggetto stesso da conoscere, rispetto alla volontà). E chi ben rifletta, questa volontà che si è escogitata per supplire al difetto dell' intelletto, non riesce allo scopo, perchè, supposta l'oggettività del

vero rispetto all' intelletto, questa oggettività non può più esser vinta. Ci vorrebbe una seconda volontà per giudicare la prima, e una terza per giudicare la seconda. E l'erba, per dirla dantescamente, resterebbe sempre lungi dal becco ! Insomma, l' intellettualismo qui si tenta di correggerlo con una teoria intellettualistica della volontà: l' intelletto indietreggia, non si elimina, nè si risolve [1].

Nè meglio possono riuscire le dottrine, come quella di Kant, che distinguono recisamente ragion teoretica e ragion pratica, conferendo alla prima il potere di conoscere, e soltanto alla seconda quella di fare. Se l'antintellettualismo cartesiano integra l'intelletto con una volontà, che poi si scopre essa stessa intellettuale, l'antintellettualismo kantiano giustappone all' intelletto una volontà, che in questa giustapposizione deve scoprirsi anch'essa intellettuale. Infatti la volontà kantiana, appunto perchè si apparta dall' intelletto, e crea una realtà che non è la realtà, non attinge la piena autonomia, che importa l' immanenza assoluta del fine; e ha bisogno di postulare un Sommo Bene estramondano, e quindi Dio e una vita immortale dell' individuo al di là dell'esperienza. E che cosa è questo mondo trascendente, se non il vero mondo della volontà, che non lo crea, ma lo ha innanzi a sè, come la natura fenomenica sta, oggettivamente, innanzi all' intelletto ? In generale, una volontà che non sia lo stesso intelletto, può distinguersene a patto che almeno per l' intelletto si concepisca una realtà non prodotta dallo spirito, ma da esso presupposta. E quando lo spirito presuppone, sia pure soltanto come intelletto, la sua realtà, la realtà creata dalla volontà non potrà mai essere la realtà assoluta, e perciò non potrà mai avere valore morale e spirituale, scevro d'ogni difetto intellettualistico.

---

[1] Intorno a questo punto vedi una speciale trattazione nel *Sistema di Logica*[2], vol. I, parte I.

8. — *Come si supera l' intellettualismo.*

L' intellettualismo può esser vinto soltanto se non gli si volta le spalle, ma gli si va incontro, e si concepisce il conoscere nel solo modo in cui è possibile formarsene un' idea adeguata: che è quello, adottato da noi, di non supporgli come logico antecedente il reale che ne è oggetto; di concepire cioè esso stesso l' intelletto come volontà, libertà, moralità: e cancellare dal mondo quella natura, che par base allo spirito, e non è se non un suo momento astratto. Il vero antintellettualismo insomma è il vero intellettualismo, o meglio, l' intellettualismo vero, che non ha fuori di sè il volontarismo: non è più un solo dei due vecchi termini antagonistici, ma l'unità d'entrambi. E tale è il nostro idealismo, che, vincendo ogni residuo di trascendenza rispetto all'attualità dello spirito, potrebbe anche ritenersi, come dicevo, la concezione più radicale, logica, sincera del Cristianesimo.

9. — *Antitesi tra idealismo e misticismo.*

Ora, in questa concezione si è agli antipodi dal misticismo. Nè credo occorra chiarire come in essa trovino soddisfazione tutti i diritti della individualità, ad eccezione di quelli derivanti da un concetto fantastico dell' individuo tra individui. Concetto assurdo nella filosofia moderna; la quale non può più conoscere altro individuo che la concretezza positiva dell'universale nell' Io, di cui abbiamo parlato. Quell' Io assoluto è appunto l' io che ciascuno di noi realizza in ogni ritmo della propria esistenza spirituale: quello appunto, che pensa e sente, teme e spera, vuole ed opera ed ha una responsabilità, e diritti e doveri, e costituisce a ciascuno di noi il cardine del suo mondo. Un cardine, che, a rifletterci su, si ritrova uno per tutti, se tutti ci cerchiamo e ci ravvisiamo nell' intimo nostro, dove è la nostra realtà.

Non credo dunque, che possa esserci necessità di difendere questo idealismo dall'accusa o dal sospetto di sopprimere la personalità individuale.

10. — L' idealismo e le distinzioni.

Il sospetto, e stavo per dire la paura, che fa adombrare innanzi al principio dell'atto del pensare come puro atto, è che in esso vengano soppresse le distinzioni del reale (oggetto, non soggetto, della conoscenza). Ora, chi ci ha seguìto fin qui, deve veder chiaro che l'unificazione di cui si tratta, è unificazione assai più profonda di quel che non possa parere a chi si arresti all'affermazione, che nell'atto del pensare si risolve la natura e la storia; e non vuol sentir altro. Tale unificazione infatti è nello stesso tempo la conservazione, o meglio l' instaurazione di un' infinita ricchezza di categorie, quale nessuna logica e nessuna filosofia ha mai concepita. Si consideri, da un lato, che, risolvendo nell'atto del pensare (che è poi quel che si dice filosofia) tutta la realtà naturale e storica, non s' intende propriamente d'un assorbimento unico, e in massa, di tutta codesta realtà, ma dell'eterna risoluzione di essa, che si dispiega per tutte le forme che l'esperienza ci addita nel mondo: esperienza che, dal punto di vista metafisico, è l' infinita genitrice di una genitura infinita, in cui si realizza. Non c' è la natura, nè la storia; ma, sempre, questa natura, questa storia, in questo atto spirituale.

11. — Le categorie e la categoria.

In verità, lo spirito, che è uno nella sua sostanzialità di autocoscienza, è molteplice come realtà attuale di coscienza; e questa vita dell'autocoscienza nella coscienza è la storia di cui abbiamo parlato, come unità di realtà storica e di conoscenza della medesima. La filosofia per-

tanto, — questa coscienza di sè, in cui lo spirito consiste, — non può essere filosofia se non essendo storia. E come storia, non è la notte oscura del misticismo, ma il pieno meriggio che splende sulla scena sterminata del mondo; non l'unica categoria dell'autocoscienza, ma le categorie infinite della coscienza. E poi, in questa concezione, cessano i privilegi tra enti ed enti, categorie e concetti, e tutti gli enti nella loro assoluta determinatezza sono pari e sono differenti, e tutti i concetti sono categorie, essendo ciascuno la categoria di se stesso [1]. L'astrattezza della filosofia si discioglie nella determinatezza della storia, e si potrebbe anche dire della esperienza; avvertendo bensì che questa è una esperienza tutta a priori, in quanto ogni suo momento va inteso come produzione spontanea del soggetto.

12. — Il misticismo degli avversari.

Non mancanza, dunque, ma ricchezza strabocchevole di determinazioni. Se non che, laddove, nel sapere empirico e nella filosofia non pervenuta ancora al concetto del puro pensare, queste distinzioni complete del reale si ischeletriscono e riducono a certi tipi astratti, che poi malamente vengono gabellate per le vere distinzioni, nell' idealismo queste distinzioni van tutte rispettate nel loro eterno individuale valore. Mistici dunque sono i critici di quest' idealismo piuttosto che i suoi propugnatori, poichè essi non mantengono nella filosofia tutte le distinzioni.

13. — Distinzioni e numero.

Le quali distinzioni, per altro, non sono da pensare come un numero, e quindi infine come quell' infinito

---

[1] Questo problema delle categorie è trattato nel vol. II del *Sistema di Logica*, pp. 101-33.

che Spinoza diceva dell' immaginazione; serie senza nè capo nè coda, prolungabile sempre per ogni verso, e perciò sempre in difetto, e non mai compiuta. A questo modo la realtà sarebbe essenzialmente un dover essere, e la realtà dell' Io avrebbe la vera realtà fuori di se stessa. Le distinzioni sono un infinito dell' immaginazione, o potenziale, se si considerano come pura storia astratta dalla filosofia, forme della coscienza scisse dall'autocoscienza. In questa invece le distinzioni sono sempre un infinito attuale, l' immanenza dell'universale nel particolare: tutto in tutto.

14. — *La conclusione dell' idealista.*

Io non sono mai io, senza essere tutto in quello che penso; e quello che penso è sempre uno, in quanto vi sono io. La mèra molteplicità appartiene sempre al contenuto della coscienza astrattamente considerato; e in realtà è sempre risoluta nell'unità dell' Io. La vera storia non è quella che si spiega nel tempo, ma quella che si raccoglie nell'eterno dell'atto del pensare, in cui infatti si realizza.

Perciò dicevo che l' idealismo ha il pregio, non il difetto, del misticismo. Ha ritrovato Dio, e ad esso volgesi, ma non ha bisogno di rifiutare nessuna delle cose finite; chè anzi, senza di esse riperderebbe Dio. Soltanto, le traduce dal linguaggio dell'empirismo in quello della filosofia, per cui la cosa finita è sempre la realtà stessa di Dio. E sublima così davvero il mondo in una teogonia eterna, che si adempie nell' intimo del nostro essere.

FINE.

INDICE ANALITICO

OPERE COMPLETE

DI

GIOVANNI GENTILE

OPERE SISTEMATICHE

I-II. *Sommario di pedagogia.* Vol. I: *Pedagogia generale*; vol. II: *Didattica.*

III. *Teoria generale dello spirito come atto puro.*

IV. *I fondamenti della filosofia del diritto.*

V-VI. *Sistema di logica come teoria del conoscere* (voll. 2).

VII. *La riforma dell'educazione.*

VIII. *La filosofia dell'arte.*

IX. *Genesi e struttura della società.*

OPERE STORICHE

X. *Storia della filosofia* (dalle origini a Platone: inedita).

XI. *Storia della filosofia italiana* (fino a Lorenzo Valla).

XII. *I problemi della Scolastica e il pensiero italiano.*

XIII. *Dante.*

XIV-XV. *Il pensiero italiano nel Rinascimento* (voll. 2).

XVI. *Studi vichiani.*

XVII. *Vittorio Alfieri.*

XVIII-XIX. *Storia della filosofia italiana dal Genovesi al Galluppi* (voll. 2).

XX-XXI. *Albori della nuova Italia* (voll. 2).

XXII. *Vincenzo Cuoco.*

XXIII. *Gino Capponi e la cultura toscana nel secolo decimonono.*

XXIV. *Manzoni e Leopardi.*

XXV. *Rosmini e Gioberti.*

XXVI. *I profeti del Risorgimento italiano.*

XXVII. *La riforma della dialettica hegeliana.*

XXVIII. *La filosofia di Marx.*

XXIX. *Bertrando Spaventa.*

XXX. *Il tramonto della cultura siciliana.*

XXXI-XXXIV. *Le origini della filosofia contemporanea in Italia* (voll. 4).

XXXV. *Il modernismo e i rapporti fra religione e filosofia.*

OPERE VARIE

XXXVI. *Introduzione alla filosofia.*

XXXVII. *Discorsi di religione.*

XXXVIII. *Difesa della filosofia.*

XXXIX. *Educazione e scuola laica.*

XL. *La nuova scuola media.*

XLI. *La riforma della scuola in Italia.*

XLII. *Preliminari allo studio del fanciullo.*

XLIII. *Guerra e fede.*

XLIV. *Dopo la vittoria.*

XLV-XLVI. *Cultura e fascismo* (voll. 2).

FRAMMENTI

XLVII-XLVIII. *Frammenti di estetica e di teoria della storia* (voll. 2).

XLIX-L. *Frammenti di critica e storia letteraria* (voll. 2).

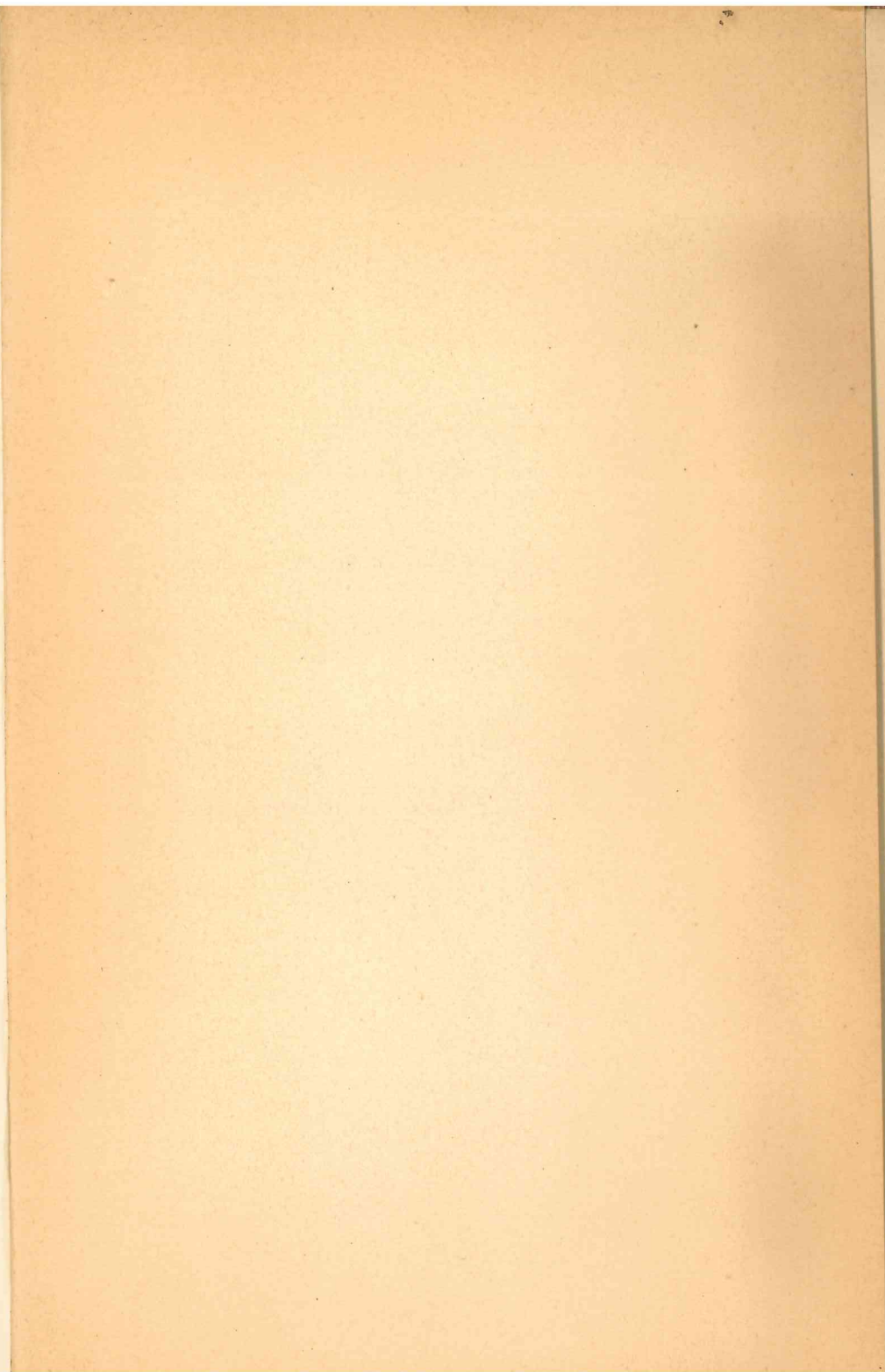
LI-LII. *Frammenti di filosofia* (voll. 2).

LIII-LV. *Frammenti di storia della filosofia* (voll. 3).

EPISTOLARIO

I-II. *Carteggio Gentile-Jaja* (voll. 2).

III. *Carteggio Gentile-Maturi.*

IV e sgg. *Carteggi vari.*

GIOVANNI GENTILE

OPERE

III

SANSONI - FIRENZE